دكتور
فيصل بدير عون
كلية الآداب - جامعة عين شمس

الفلسفة الإسلامية في المشرق

١٩٨٢

الناشر
مكتبة الحرية الحديثة
جامعة عين شمس

الفلسفة الإسلامية
في المشـــرق

تأليف

الدكتور فيصـــل بديرعون
كلية الآداب - جامعة عين شمس

١٩٨٢

الناشـــر
مكتبة الحرية الحديثة
جامعة عين شمس

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير عـــام

الاختلاف فى وجهات النظر والحكم على المسائل أحكاما متباينة ، أمر مألوف وسمة طبيعية من السمات التى تميز الدراسات الانسانية عامة. فاذا طرقنا باب التاريخ ، والشعر والفلسفة والاجتماع وغيرها من مباحث ، لرأينا مدارس واتجاهات متباينة فى التحليل والتفسير واستخلاص النتائج .

لكن أن تكون هذه الاحكام جائرة الى حد يلفت نظر الباحث المنصف ويثير شكوكه فى الدوافع الكامنة خلف هذا الحكم الجائر ، فأمر آخر ، وهو بلا شك يشير الى مغزى معين . وهذاهو الذى حدث — كما سنرى — فى النظر الى الفلسفة الاسلامية والى الاسلاميين المشتغلين بها . بمعنى أن الاتجاه السائد والعام ينتهى فى نهاية الامر الى الحكم بعدم وجود فلسفة اسلامية على الحقيقة ، وبعجز المشتغلين بها عن الابداع فى مجال الفلسفة . لكن كثيرا ما تكون الاحكام العامة خاطئة ، وكثيرا ما يكون رأى الصفوة القليلة خير من الرأى العام الشائع والسائد . والحكم فى هذا الصدد لا ترجع أهميته الى كم عدد القائلين به ، بل ترجع الى « نوعية » القائلين أنفسهم . ان قيمة الحكم ينبغى أن لا تكون لها علاقة بالكم بل بالكيف ، بحيث يكون الحكم موضوعيا وأمينا ونزيها ، لا أن يكون صادرا عن ميل أو هوى أو تعصب أعمى.

أما عن موقف القرآن بشأن كمية القائلين فنجد قول الحق « .. ولكن أكثر الناس لا يشكرون » (البقرة آية ٢٤٢) وكذلك قوله سبحانه « وان كثيرا من الناس لفاسقون » (المادة ٤٩) وكذلك « قل لا يستوى الخبيث والطيب ولوأعجبككثرة الخبيث » (المائدة ١٠٠) وقال سبحانه « ... ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (الاعراف ١٧٨) ، وكذلك فى القرآن الكريم « ... بل جاءهم بالحق ولكن أكثرهم للحق

كارهون » (المؤمنون ٧٠) ونقرأ أيضا « فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون» (الحديد ٢٦) •

الامر اذن لايتعلق بكم من الناس قال هذا الرأى أوذاك ، بل كثيرا ما تكون القله هى الصفوه وكثيرا ما يكون حكمها هو الصادق « فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم » (البقرة ٢٤٦) وكذلك « ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا » (النساء ٨٣) ونقرأ كذلك « ••• وقليل من عبادى الشكور » (سبأ ١٣) الامر اذن ليس خاصا بالاتجاه العام ، بل ينبغى أن يكون متعلقا بالنظرة الموضوعية الخالصة فى الحكم على الامور •

وتاريخ الفلسفة الاسلامية حافل بالآراء والاتجاهات المتضاربة والمتناقضة ، وذلك طبقا لمشارب وميول وثقافة المؤرخين والدارسين• ومع أن هناك حكما ذائعا يكاد يكون معترفا به فى حقل الفلسفة عامة الا وهو أن لكل فلسفة من الفلسفات خصائصها ومميزاتها ومشاكلها الخاصة التى تنفرد بها عن غيرها من فلسفات ، نجد أن هذا الحكم يتلاشى عند عدد غير قليل من الذين حكموا على الفلسفة الاسلامية • ولهذا أردنا أن نبدأ فى عرض تاريخى موضوعى لنشأة الفلسفة الاسلامية وتاريخ هذه الفلسفة بادئين بوجودها فى المشرق الاسلامى •

والفلسفة الاسلامية ، كما نعلم تشمل ثلاثة أفرع رئيسية هى : علم الكلام والفلسفة ثم التصوف • ولقد أرخنا من قبل لعلم الكلام فى كتابنا « علم الكلام ومدارسه » • كذلك تحدثنا عن التصوف الاسلامى فى كتابنا « دراسات فى التصوف الاسلامى » • أما هنا فى كتابنا هذا فسوف نخصصه للحديث عن «حكماء الاسلام» ، أقصد هؤلاء «العقليين» الذين ينظرون الى المشاكل نظرة عقلية خالصة دون ايمان مسبق بشىء ودون وجود أية أحكام سابقة ينظر من خلالها الى موضوعات بحثه• لان الفلسفة ، كما نعلم ، هى النظر العقلى الخالص فى : الله ، العالم والانسان • ولهذا فان كتابنا هذا لن يتضمن أيا من المبحثين الآخرين : الكلام والتصوف ، بل سنقصره ، كما قلنا ، على الاتجاه العقلى الخالص•

على أنى أبادر فأقول ان كتابة تاريخ كامل للفلسفة الاسلامية أمر ليس سهلا ، ولا يستطيع باحث منصف أن يقوم به فى فترة زمنية محدودة•لان الفلسفة شأنها شأن الفنون والعلوم الاخرى ، لا تنضج رؤية الباحث فيها بين يوم وليله ، بل يحتاج المرء الى قراءة متصلة ، وحماسة دائمة وصبر وعزيمة لا يكلان ولا يفتران • هذا فضلا عن أنها تقتضى « الحضور العقلى » الذى ينبغى أن يقوم بدوره فى مقارنة الفلسفات بعضها ببعضها الآخر ، وبيان تتبع هذه الفكرة أو تلك تاريخيا بهدف بيان ما أخذه الخلف عن السلف ، وما قدمه هؤلاء لاولئك •

ولا أزعم أنى قمت فى هذا الكتاب بهذا ، فما زال الطريق شاقا وطويلا ••• طويلا ••• كما أنى لا أزعم اننى قد قمت فى هذا الكتاب بعمل زائد أو كامل ، فما زال هذا مثلا أعلى أسعى اليه ، وعلى من جهة أخرى أن أعترف أيضا أن هناك مباحث متعدده وشخصيات بارزة غابت عن هذا الكتاب ، وذلك لا لشىء الا لكثرة مشاكل الحياة وهمومها سواء فى ذلك ما يتعلق بالحياة العملية والعلمية •

لكن عزائى فى ذلك كله أنى قد اخترت بعض الشخصيات التى تغطى جوانب كثيرة من جوانب الفلسفة الاسلامية • فضلا عن أنى قد حاولت فى عرضى للمشاكل الفلسفية من خلال من تعرضت لدراستهم ، أن تكون هذه المشاكل متباينة ، بحيث نقف على أهم ما أثارته الفلسفة الاسلامية وتعرضت له من مشاكل وحلول لهذه المشاكل •

وقد قسمت هذا الكتاب الى ستة فصول :

تناولت فى الفصل الاول منها « مسرح الفلسفة الاسلامية » حيث حاولت أو أوضح ، من خلال هذا الفصل ، طبيعة البلاد التى كان يقطنها العرب ، وكيف أن هذه الطبيعة كانت مسئولة عن بعض الخصال التى اتصف بها العرب ، والتى اعتقد المؤرخون — بغير حق — أنها صفات فطرية فيهم • وكان لا بد من أن نذكر فى هذا الفصل الاحوال الثقافية

التى كانت سائدة ومنتشرة بين العرب ، والتى كان لها صدى ، فيما بعد ، حين نزل القرآن الكريم حيث كان له منها موقف ، وكان لها من القرآن مواقف . ثم تحدثنا فى هذا الفصل أيضا عن سبل انتقال الفلسفة اليونانية الى العالم الاسلامى . وقد ركزنا فى هذا الصدد الحديث عن عصر الترجمة والكتب التى ترجمت وهوية المترجمين . وقد ختمنا هذا الفصل بالحديث عن أصناف العرب فى الجاهلية ، اذ أن ذلك من شأنه أن ينفى الحكم الخاطىء والشائع بأن العرب كانوا جهلة بعلوم الآخرين وثقافاتهم .

أما عن الفصل الثانى من هذه الدراسة فقد حاولنا أن نعرض فيه الاسباب التى أدت الى ظلم الفلسفة الاسلامية والحكم عليها بقسوة لا مبرر لها . وكان رائدنا فى ذلك تحليل الاسباب والنتائج تحليلا موضوعيا ، حيث كنا نعرض الرأى ونرد عليه من حديث المستشرق أو المؤرخ نفسه . كذلك فاننا حاولنا أن نلقى بعض الضوء على الظروف التى لابست هذه الاحكام التى امتدت الى الحكم على العقل العربى ذاته ، وكيف كان لهذه الظروف دخل كبير فى بعد العربى عن الفلسفة واغترابه عنها !!

أما الحديث عن النزعة السامية وعلاقة ذلك ببعد العرب كجنس سامى عن الفلسفة ، فقد أسهمنا القول فيه الى حد ما ، وبينا تهافت مثل هذه الآراء من واقع الدراسات العلمية الحديثة . ثم تحدثنا عن موقف القرآن الكريم من النظر العقلى ، وكيف ان هذا القرآن — بعكس ما قاله نفر من المستشرقين والذين يكيدون للاسلام — يحث على النظر والتأمل ويدعو الى الحكمة ويرفع من شأن العلم والعلماء ... بل ان القرآن قد سعى من جانبه الى تحصين العقل الانسانى بمحاربته التقليد الاعمى وعدم اتباع الهوى والبعد عن الظن ... الخ .

أما عن الفصول الاربعة الاخرى فقد خصصناها للحديث عن أقطاب الفلسفة الاسلامية الاربعة : الكندى — الفارابى — ابن سينا ثم الامام

الغزالى • وقد حاولنا فى كل فصل من هذه الفصول أن نعطى صورة كاملة ومتكاملة عن فلسفة كل واحد منهم •

وأود أن أشير الى أننى قد اعتمدت فى دراستى هذه على المظان الرئيسية لكل من تحدثت عنه فقد رجعت الى النصوص الاصلية وذلك عملا بقول الغزالى من عرف الحق بالرجال حار فى متاهات الضلال ، أعرف الحق تعرف أهله • كذلك اعتمدت على «عمد» المؤرخين الذين أرخوا لهؤلاء الاقطاب الاربعة ، هذا بالاضافة الى أننى قد استعنت ببعض الدراسات الجادة والعميقة والتى يعتد بها فى هذا الصدد ، وسوف يرى القارىء ذلك كله فى موضعه • ولا أجدنى فى حاجة الى سرد قائمة شاملة بمراجع الدراسة فى ثبت المراجع ، فقد اكتفيت بالاشارة الى أهم المصادر التى ينبغى الرجوع اليها ، أما المصادر الاخرى فقد اكتفيت بالاشارة اليها فى ثنايا الدراسة •

ولقد حاولت فى دراستى هذه أن أكشف عن العناصر اليونانية وغير اليونانية فى فلسفة كل واحد منهم حتى يتبين لنا مدى اصالتهم • لانه لا ينبغى ، مهما أفاد فلاسفة الاسلام من اليونانيين (أو من غيرهم) أن لا نهون أو نهول من شأنهم • فليس ثمة فيلسوف أرسطى خالص أو أفلاطونى خالص •

صحيح أن فلاسفة الاسلام قد أفادوا من الفلسفة اليونانية ، لكنك لا تستطيع أن تقول ان كل ما كتبوه يرد الى الفلاسفة اليونانيين ، كذلك لا تستطيع أن تنكر أن ثمة عناصر جديدة فى مذهب كل منهم يصعب عليك أن تردها الى أصول يونانية •

كذلك سوف نلاحظ ان فلاسفة الاسلام ، وان استعانوا ببعض المصطلحات التى استخدمتها الفلسفة اليونانية ، الا أن هذه المصطلحات كانت تأخذ — أحيانا كثيرة — معنى جديدا فى المبنى الفلسفى الجديد لكل منهم • وهذه مسألة أكدناها — بحق — خلال هذه الدراسة والتى نتمنى

أن يهيء الله الظروف ويفسح فى الأجل لاستكمالها وتقديم هؤلاء الفلاسفة الكبار فى صورة تتفق مع مكانتهم الحقيقية لانهم بلا شك قد ظلموا كثيرا — وبغير حق أيضا — عبر تاريخ الفلسفة •

فيصـــل عون

حدائق شبرا سنة ١٩٨٠ م

الفصل الأول

مسرح الفلسفة الاسلامية

مسرح الفلسفة الاسلامية

قبل أن نتحدث عن الفلسفة الاسلامية وعن المشتغلين بها ، نرى أنه من الضرورة بمكان أن نتحدث عن المسرح الذى دارت عليه أحداث هذه الفلسفة الاسلامية فى أول عهدها ، ويشمل ذلك بطبيعة الحال الموقع الجغرافى وأثره على سكان هذه المنطقة كما يشمل أيضا الحديث عن العناصر الثقافية والدينية التى كانت منتشرة فى الجزيرة العربية وكذلك عصر الترجم ، ترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية ، وكذلك نتحدث عن بعض المترجمين •

كانت الجزيرة العربية ، وما زالت ، فقيرة فى مائها وفقيرة فى تربتها الخضراء • ويقع شبه الجزيرة العربية فى الجنوب الغربى من آسيا : يحده من الغرب البحر الاحمر ، ومن الشرق الخليج العربى وبحر عمان، ومن الجنوب المحيط الهندى ، ومن الشمال صحراء الشام •

وبصفة عامة نقول ان ما يتسم به هذا الموقع الجغرافى انه شديد الحرارة ، شديد البرودة • وعن طبيعة التربة فانها صحراء جرداء معظمها غير صالح للزراعة • فلا توجد بقع أرضية تصلح للزراعة من هذه المساحة الشاسعة الا القليل منها قرب الرافدين وبعضها من بلاد اليمن وجزءا من الشمال • وقد فرضت هذه الطبيعة الشديدة الحرارة ، الشديدة البرودة التى تصل الى تجميد الماء شتاء ، فرضت على العربى نمطا معينا من الحياة ، حيث كان ينتقل هنا وهناك : أما هربا من جو الطبيعة القاسى المميت واما جريا وراء جوها الذى كان يتيح له العيش هو وما شيته •

لقد كانت الطبيعة مصدر حركة البدوى : فهى التى تحركه وهى التى تسكنه (سكون) ، هى التى تخرجه من دياره وهى التى تعيده اليها • وطبيعة هذا مزاجها من تغير وتقلب كان لا بد أن تنعكس أيضا على من يحيا بين أحضانها ويرتوى من مائها • ومن هنا كان هؤلاء العرب الجهلة •

وينبغى أن نفهم كلمة « الجهلة » هنا بالمعنى الصحيح ، فهى لا تعنى كما يعتقد الكثيرون ، عدم القراءة والكتابة أو كراهية العلم ، وانما تعنى الاندفاع الاهوج بلا تروى ، والاستجابة التلقائية للفعل دون أعمال كثير للعقل • وقد اتضح ذلك فى قوله سبحانه « وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا واذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما » (١) • فالجاهلون هم السفهاء الذين يغضبون وينفعلون سريعا ويسلكون سلوكا أقرب الى الحيوان منه الى الانسان •

وعند نفر من الباحثين نجد أن سكان الجزيرة العربية ومن حولها ينتمون الى أصل واحد (٢) • غير أن من نزح عن هذه البلاد تحضر واستطاع أن ينال قدرا من التطور حيث استخدم العقل لصالح الانسان سواء من جهة المسكن والملبس واستصلاح الارض والقيام ببعض الاعمال الصناعية البدائية ••• لكن بقى سكان الجزيرة على حالتهم ، وهذا ان دل على شىء فانما يدل على أن الطبيعة قاهرة غلابه تفرض نفسها على من يحيا فوقها • وقد ينجح الانسان المعاصر فى أن يسيطر الى حد ما على الطبيعة وان يسخرها لخدمته ، لكن هذه السيطرة لها حدودها ، اذ لا يستطيع الانسان ، مهما أوتى من قوة ان يغير من هذه الطبيعة كثيرا • هذا فضلا عن أن تسخير هذه الطبيعة لصالح الانسان أمر يحتاج الى امكانيات هائلة ، وهو ما لم يكن متوافرا بالمرة لدى العربى فى الجاهلية • لهذا عاش أكثرهم عيشة قبائل رحل(٣)• لقد كان العرب ينتقلون بين انحاء هذه الجزيرة من أقصاها الى أقصاها بحثا عن عين يشربون منها ، وأرض يرعون فيها أغنامهم وماشيتهم ، حيث كانوا يأكلون لحمها وينتفعون بجلودها • ومثل هذه الحياة

---

(١) الفرقان آية ٦٣ •

(٢) راجع : عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الاوروبية ص ٩ وما بعدها الطبعة الثانية — دار المعارف سنة ١٩٦٣ — مصر •

(٣) راجع : أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٤ وما بعدها ط ١٠ — النهضة المصرية سنة ١٩٦٥ •

القاسية جعلت العربى يغير على أخيه العربى بقصد الاستيلاء على مالديه من متاع • كيف لا والجوع كافر كما يقال ، ولا ينبغى أن يلام الكافر فى زمن الكفار !! فالجائع يكفر بالحدود والحقوق جاعلا منفعته ومصلحته قبل كل شىء وفوق كل شىء • ونعلم أن العرب كانوا يطلقون على المطر اسم « الغيث » لانه كان ينقذهم (يغيثهم) من الموت جوعا هم وماشيتهم • لهذا لم يعرف العربى حياة الهدوء والاستقرار والامان ، بل كان كثير التنقل والترحال • لذلك كانت حياتهم أقرب الى حياة الفطرة منها الى الحياة المتحضرة • لأن الحضارة لا تتم الا بارتباط الانسان بالارض والمسكن والهدوء والاستقرار • لاتتم الامن خلال تجاوز هذه المرحلة الفطرية البدائية (وأكاد أقول الحيوانية) الى مرحلة تعقيل الحياة وتسخير الطبيعة بالعقل لخدمة الانسان • لقد كانت السيطرة على الطبيعة ••• آنذاك تبدو عملا مستحيلا • ولهذا لم يسع العربى الى تغيير نمط حياته • فقد عاش كثيرا على ما تنتجه الارض بجهد السماء الممطرة دون أعمال للعقل ومن ثم البدن •

وقد انقسم العرب الى مجموعة قبائل أهمها : قيس عيلان ، وتميم وهذيل ، ثم كنانة وأسد ووائل وغيرها ••• وكل قبيلة من هذه القبائل كانت تضم مجموعات أخرى تندرج تحتها • وكان الصراع على أشده دائما بين هذه القبائل بسبب اشباع الحاجات الاولية فى المقام الاول • وكانت بعض هذه القبائل ، اذا ساء بها الحال وقل عدد رجالها والمدافعين عنها ، تطلب حماية القبائل الكبرى وتتحد معها ••• الخ

كل هذا أردنا أن نشير اليه لكى نستخلص منه أن صعوبة الحياة التى عاشها العرب ، والبحث الدائم والدائب عن لقمة العيش وشربة الماء ، كانا الشغل الشاغل الذى سيطر على العربى فى المقام الاول •••• ومن ثم يصبح النظر العقلى الخالص أو الكلى فى الكون ، بعيدا كل البعد عن ذهن هؤلاء العرب • ولعل هذا هو السبب فى أنهم اهتموا ، بالجزء دون الكل وانغمسوا فى الفرع دون البحث عن الاصل ، واهتموا بما على الارض دون الاهتمام بباطنها ، ونظروا الى الارض أكثر مما نظروا الى السماء ، وباختصار غلبت عليهم النظرة المادية المحسوسة •

اننا لا نستطيع ، كما سنرى ، أن نتصور انسانا يتألم من الجــوع ونطلب منه (أو نتوقع منه) أن يتحدث عن العلة الاولى والعناصر الاربعة وخلود النفس وعلاقتها بالبدن ... الخ • ان الفلسفة تقتضــى « ظروفا خاصة » تقتضى نوعا من الاستقرار النفس والاقتصادى ، تقتضى درجة معينة من العلم والثقافة ، تقتضى الامن والامان ان جــاز لنا استخدام لغة الساعة !! وهذه لم تكن فى متناول العربى وحقــا ما قاله المرحوم عباس العقاد «•• ان موانع الفلسفة واحدة حيــث كانت الامة من مواقع الارض وكيفما كانت السلالة من عناصر الاجنــاس والاقوام • فالاغريق فى موضع العرب لا يتفلسفون ، والعرب فى موضع الاغريق لا يحجمون عن الفلسفة ودراسة العلوم »(٤) •

معرفة العرب بتراث الآخرين :

على أن العرب وان كان قد غلبت عليهم حياة التنقل وعدم الاستقرار فى مكان معين الا أن ذلك لم يكن حكما عاما شاملا ، فقد عرفوا أحيانا حياة الاستقرار تحت ظل الظروف التى سمحت لهم بذلك • فلقد استقروا فى المناطق التى كانت صالحة للاقامة الدائمة حيث كونوا بعض المدن والممالك كما حدث فى اليمن والغساسنة فى الشام واللخميين فى العــراق هذا من ناحية •

ومن ناحية أخرى فان هذه الحياة الصعبة القاسية لا تعنى أن العرب كانوا فى مسرحهم هذا منعزلين كل العزلة عن غيرهم من جماعات انسانية وتيارات ثقافية ودينية ، اذ من الخطأ أن نقول ذلك • فمن الثابت الآن — كما سنرى — أن هؤلاء العرب قد اتصلوا بالامم المجاورة لهم ، وكانت بينهم وبينها صلات تجارية • ومن طبيعة هذه الصلات التجارية أن توطد الصلات والعلاقات الثقافية والفكرية • لان التجــارة

---

(٤) العقاد : أثر العرب فى الحضارة الاوروبية ص ٩٥ — ٩٦

لا تعنى فقط التبادل المادى لحاجات الانسان الضرورية ، ولكنها تعنى أيضا التبادل الفكرى ، ووقوف كل طرف على الحياة الروحية للطرف الآخر بما فى ذلك العادات والقيم والتقاليد ••• ولقد كان من السهولة بمكان أن تنتقل هذه الامور الروحية والعرفية من خلال هذه الرحلات التجارية المتبادلة • ومن يقرأ النص الدينى للمسلمين يدرك تمام الادراك انه كان يخاطب فئات ثقافية متباينة فهو يجادل اليهود والنصارى والصابئة والمجوس والدهريين وغيرهم ••• وما كان يصح للقرآن الكريم أن يرد على هذه التيارات الفكرية الا لأنها كانت معروفة لدى من نزل فى حقهم هذا القرآن • لانه كان يهدف ، من جملة ما يهدف ، الى بيان تهافت بعض هذه المعتقدات وتصحيح فهم الناس للبعض الآخر منها •

لقد كان العرب ، كما قال المرحوم أحمد أمين ، على اتصال بمن حولهم ماديا وأدبيا ، وان كان هذا الاتصال أضعف مما كان بين الامم المتحضرة لذلك العهد ، نظرا لموقعها الجغرافى ولحالتهم الاجتماعية • وهذا الاتصال بين العرب وبين غيرهم قد تم بعدة طرق أهمها :

ـ التجارة (كما أشرنا) •

٢ ـ البعثات اليهودية والنصرانية التى كانت تتغلغل فى جزيرة العرب تدعوا الى دينها وتنشر تعاليمها •

٣ ـ انشاء المدن العربية المتاخمة لفارس والروم (٥) •

وسوف نعرض الآن لاهم هذه العقائد والثقافات التى وقف عليها العرب لانها لعبت دورا هاما فى نشأة الفلسفة الاسلامية وفى فهم العرب للنص الدينى ، كما أنها أيضا ساعدت على نشأة الاحزاب السياسية فى فجر الاسلام (٦) •

---

(٥) احمد امين : فجر الاسلام ص ١٢ وما بعدها •

(٦) راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه : الفصل الاول والفصل الثانى ـ مكتبة سعيد رافت سنة ١٩٧٨ ـ القاهرة •

(أ) اليهودية :

يرى الشهرستانى أن اليهودية كلمة مشتقة من « هاد » ومعناها فى اللغة • رجع وتاب ، حيث قال موسى لربه « انا هدنا اليك » أى تبنا ورجعنا عن ما فعلناه منآثم • واليهودية ترجع الى موسى عليه السلام • وتعد أول كتاب سماوى منزل ، لان ما كان موجودا قبل ذلك ، كـــان صحائف فحسب ، ولم يكن ثمة كتاب كامل منزل أو شريعة متكاملة •

واليهودية كدين ذهب شيعته الى أنه آخر الاديان السماوية ، فالدين الحق بدأ بموسى وانتهى أيضا بموسى • ولهذا فقد أنكرت اليهودية النسخ أو البداء على الله تعالى • وقد اختلف اليهود فيما بينهم بشأن بعض المسائل الدينية كما حدث فيما بعد لدى المسيحيين والمسلمين •

ومن العقيدة اليهودية نجد فكرة التجسيم صارخة لديهم حيـــث يذهبون الى أن الله تعالى جاء من طور سيناء وظهر بساعير وعلن بفاران • وساعير جبال بيت المقدس(٧) • ومن أهم الجماعات اليهودية نجد : العنانية ، العيسوية ، والمقاربة واليوذعانية والموشكانيه والسامرة(٨) •

(ب) النصرانية :

كانت النصرانية واسعة الانتشار قبل نزول القرآن سواء فى ذلك فى البلاد التى امتدت اليها الفتوحات الاسلامية فيما بعد وفى داخل الجزيرة

---

(٧) الشهرستانى : الملل والنحل ص ٥٢ على هامش الفصل لابن حزم مجلد ٢ دار المعرفة للطباعة والنشر — لبنان — طبع بالاوفست سنة ١٩٧٥ والى هذه الطبعة سوف نشير فى هذا الفصل فحسب •

(٨) الى جانب الشهرستانى راجع د • على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ ١ ص ٤٢ وما بعدها ط ٤ دار المعارف سنة ١٩٦٦ وكذلك د • يحى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٥ وما بعدها ط ١ — النهضة المصرية سنة ١٩٦٦م •

العربية ذاتها • فقد كانت اليعقوبية منتشرة فى مصر والنوبة والحبشة ، وكانت النسطورية منتشرة فى الموصل والعراق وفارس أما الملكانية فكانت منتشرة فى بلاد المغرب وصقلية والاندلس والشام[٩] •

والنصارى هم أمة عيسى عليه السلام وأنصاره ومريدوه•وتعدولادة السيد المسيح فى حد ذاتها معجزة بلا شك وقد اعترف بهذه المعجزة الاسلام اعتراف المسيحية مع الفارق بينهما • ذلك أن ما يفصل الاسلام عن المسيحيةفىهذا الصدد هو أن المسيحيين يؤلهونالمسيح بينما يرى المسلمون أن المسيح ليس الا رسولا قد خلت من قبله الرسل • ثم ان المسيحيين لا يجيزون نسخ المسيحية عن طريق الاسلام لعدم اعترافهم به وعدم اعترافهم بجواز نسخها ، بينما جاء الاسلام ناسخا لكل الأديان السابقة عليه •

ولقد اختلف المسيحيون ، فيما بينهم حول أمرين رئيسيين :

١ — كيفية نزول المسيح واتصاله بأمه وتجسد الكلمه •

٢ — كيفية صعود المسيح وتوحد الكلمة •

أما عن النزول وتجسد الكلمة فقالوا : أشرق على الجسد اشراق النور على الجسم المشف • ومنهم من قال : انطبع فيه انطباع النقش فى الشمع ، ومنهم من قال : ظهر به ظهور الروحانى فى الجسمانى • ومنهم من قال : مازجت الكلمة جسد المسيح ممازجة الماء اللبن واللبن الماء • واثبتوا لله تعالى الاقانيم الثلاثة : الاب والابن وروح القدس •

أما فى الصعود فانهم قالوا : قتل وصلب ••• لكن القتل ما ورد على الجزء اللاهوتى وانما ورد على الجزء الناسوتى ••• وترى النصارى أن المسيح أفضل الانبياء والرسل قاطبة • كيف لا وهو الاب ، كيف لا وقد قال له الرب: انك انت الابن الوحيد ، ومن كان وحيدا كيف يمثل بواحد

---

(٩) راجع : أحمد أمين — فجر الاسلام ص ١٢٥ .

من البشر !! كيف لا وهو الذى غفر زلة آدم عليه السلام وهو الـــذى سوف يحاسب الخلق كلهم ٠!

أما عن عودة المسيح (المهدى) فقال بعضهم ينزل قبل يوم القيامة ، ومنهم من قال : لا نزول له الا يوم الحساب ٠

ونحن نعلم أن أربعة من الحواريين قد اجتمعوا ، وجمع كـــل واحد منهم جمعا للانجيل : متى ولوقا ومرقص وحنا ٠ وفى خاتمة انجيل متى نجد أن عيسى عليه السلام قال لهم : انى أرسلكم الى الامم كمـــا أرسلنى ابى اليكم ، فاذهبوا وادعوا الامم باسم الرب والابن والروح القدس ٠

وكما افترقت اليهودية الى شيع وأحزاب نجد نفس الامر بالنسبة الى النصارى٠ومن أهم هذه الفرق نجد:الملكانية والنسطورية واليعقوبية التى خرجت منها الاليانية والبليارسية والمقدانوسيه ٠٠٠٠ الخ (١٠) ٠

(جـ) المجوسية :

قبل أن نتحدث عن بعض الديانات الفارسية التى عرفها العـــرب والمسلمون فيما بعد ينبغى أن نشير الى أن الفرس يميلون ، بصفـــــة عامة ، الى عبادة مظاهر الطبيعة كالشمس والكواكب والماء والسماء والنار وغيرها ٠ ويكفى أن نذكر هنا أنهم قد سموا الشمس « عين الله » والضوء «ابن الله» ٠ وكان لا بد أن ينعكس تقديس الطبيعة هذا على اسلامهم فيما بعد ، بحيث نجد أنهم بعد أن آمنوا بالاسلام ، سعوا جاهدين ، بوعى أحيانا وبغير وعى حينا آخر ، الى صبغه بعقيدتهم السابقة ٠ ومن

---

(١٠) الى جانب ما سبق راجع ابن حزم : الفصل ص ٤٨ وما بعدها جـ١ دار المعرفة بيروت سنة ١٩٧٥ ود ٠ النشار : نشأة التفكير الفلسفى ص ٥٢ وما بعدها ٠

هنا كان فهمهم المـــادى (الحسى) لبعض المسائل البعيدة كل البعد عن ما ذهبوا اليه (١١) .

يذهب المجوس الى القول بوجود أصلين للعالم يدبرانه ويرعيانه ويحافظان عليه . وهذان الاصلان يقتسمان فيما بينهما الخير والشر وما يرتبط بذلك من كون وفساد ، حركة وثبات ، وجود وعدم ، نفع وضر . وقد نسبت المجوس (الثنويه) كل فعل خير نافع الى النور ونسبت كـل شر الى الظلمه . وعندهم أن كل موجود مركب من هذين الاصليين وتتفاوت درجة الخيرية فى الموجودات طبقا لنصيبها من النور والظلمـــة. وقد اهتمت المجوسية بأمرين :

(ا) سبب امتزاج النور بالظلمه ،

(ب) والثانى سبب خلاص النور من الظلمة . ولا شك أن بدايـــة الامتزاج هى الخلاص الذى هو المعاد .

وكان من رأى جماعة المجوس فى نشأتها أن أصل الوجود هو الخير أو النور : فالنور أزلى ، بينما الظلمة حادثة . ولهذا فان الشر عندها أمر عارض لهذا الوجود .

وما تختلف فيه جماعة « الثنوية » عن المجوس هو أن الثنوية تقول بأزلية أصلى العالم أما المجوس فيقولون بأزلية النور وبحـــــدوث الظـــلام .

(د) المـــانويه :

وهى من جماعة الثنوية . والمانوية نسبة الى مانى بن فاتك ، الفيلسوف الذى ظهر فى زمان شابور بن أزدشير .

وقد ظهر مانى بعد المسيح عليه السلام ، حيث أخذ من النصرانية

---

(١١) راجع احمد امين — فجر الاسلام ص ٩٩ وما بعدها .

بطرف ومن المجوسية بطرف آخر . ولهذا فان مانى يعترف بنبوة عيسى ويرفض الاعتراف بموسى . ومن أهم آراء مانى أن العالم مركب من أصلين قديمين : أحدهما هو النور والآخر هو الظلمة ، وان كل مافى الوجود يرد الى هذين الاصلين ... وهما متصفان بالسمع والبصر والعقل والتدبير ... الخ .

(هـ) المزدكية :

نسبة الى مزدك الذى ظهر فى أيام قباد والد أنوشروان . وتقول المزدكية بما تقول به المانوية ، غير أن مزدك يرى أن النور يفعل بالارادة والاختيار ، بينما الظلمة تفعل بالمصادفة العشوائية . ونجد أنه يقول بأن النور عالم حساس ، أما الظلام فهو جاهل أعمى . واختلاط النور بالظلمة تم بطريقة عشوائية دون قصد أو اختيار وكذلك الامر فى الخلاص . ونظرا لان مزدك كان محبا للسلام ، داعيا اليه ، وحيث انه وجد الناس مختلفين فيما بينهم بشأن المال والنساء ، فقد جعل هذين الامرين مشاعا بين الناس ، فأحل النساء وأباح الاموال .

(و) زرادشت :

كان زرادشت من بيت عز وجاه ... وزعمت الزرادشتيه ان الله عز وجل قد خلق « زرادشت » من مدة قديمة فى الصحف الاولى والكتاب الاعلى من ملكوته خلقا روحانيا .

فلما مضت ثلاثة آلاف سنة ، أنفذ مشيئته فى صورة من نور متلألىء على تركيب صورة الانسان ، وأحف به سبعين من الملائكة المكرمين ، وخلق الشمس والقمر والكواكب والارض وبنى آدم غير متحركة ثلاثة آلاف سنة . ثم جعل روح زرادشت فى شجرة أنشأها فى أعلى عليين وغرسها فى قلة جبل من جبال أذربيجان ... ثم مازج شبح زرادشت بلبن بقرة فشربه أبو زرادشت ، فصار (اللبن) نطفة ثم مضغة فى رحم أمه ... وبعد ثلاثين عاما بعثه الله نبيا ورسولا الى الخلق ... وكان

دينه : عبادة الله والكفر بالشيطان والامر بالمعروف والنهى عن المنكر واجتناب الخبائث . وقال : ان النور والظلمة أصلان متضادان ، وكذلك يزدان وأهرمن .... وحصلت التراكيب من امتزاجهما معا ... والبارى تعالى خالق النور والظلمة وهو مبدعهما ، وهو واحد لاضد له ولا ند ولا شريك ... والاختلاط والتركيب تم بحكمة الهيه . وقد كان يميل الى جعل النور هو الاصل والظلمة هى الشىء العارض ، وهى أشبه بظل للنور !! .

(ز) الصابئه :

يبدأ الشهرستانى حديثه عن الصابئة فيمهد لذلك بوضع أساس لتقسيم الناس من جهة اعتقاداتهم فيقول :

— من الناس من لا يقول بمحسوس ولا معقول وهم السوفسطائيون .

— ومنهم من يقول بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعيون .

— ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، ولا يقول بحدود وأحكام وهم الفلاسفة الدهرية .

— ومنهم من يقول بالمحسوس والمعقول ، والحدود والاحكام ولا يقول بالشريعة والاسلام وهم الصابئة .

— ومنهم من يقول بهذه كلها وبشريعة ما واسلام ولا يقول بشريعة المصطفى صلى الله عليه وسلم وهم اليهود والنصارى .

— ومنهم من يقول بهذه كلها وهم المسلمون (١٢) .

معنى هذا ان الصابئة قوم مقرون بوجود اله ، لكنهم صبوا (أى مالوا) عنه الى الوسطاء الذين اعتقدوا أن فى سلطتهم أن يقربونهم الى الله . فالصابئة ، على هذا ، مشتقة من كلمة « صبا » التى تعنى الميل والهوى والعشق . والصبوة : الانحلال عن قيد الرجال .

---

(١٢) الملل والنحل ص ٩٤ — ٩٥ .

وما يفصل الصابئة عن « الحنيفية » هو أن الصابئيين كانوا يقولون بأنهم محتاجون فى معرفتهم الله وطاعتــه وأوامــره واحــكامه الى متوسط ، وهذا المتوسط أو الوسيط يجب أن يكون روحانيا لا جسمانيا . وذلك لزكاء الروحانيات وطهارتها وقربها من رب الارباب .

أما الحنفاء فكانوا يقولون اننا نحتاج فى معرفة الله وطاعتــه الى متوسط من جنس البشر تكون درجته فى الطهارة والعصمة والتأييد والحكمة فوق الروحانيات،حيث ينبغى أن يكون هذا الوسيط مماثلا للبشر. حيث يتلقى الوحى بالجانب الروحى ويقدمه الى البشر من جهة بشريته . وقد ورد فى القرآن « قل انما أنا بشر مثلكم يوحى الى » (١٣) وكذلك قول الحق « قل سبحان ربى هل كنت الا بشرا رسولا »(١٤) .

ثم نجد جماعة من الصابئة انحرفت عن الاتجاهين الســـابقين وبدأت تعبد الكواكب والنجوم والاصنام ، حيث اتخذوا من هـــذه آلهة توصلهم الى الله ... لكن الوسيلة لديهم قد طغت فى النهاية على الهدف ...!!(١٥) .

وقد عرف عرب الجاهلية هذا التيار معرفة قوية وقد حفظت لنا كتب المؤرخين أسماء نفر من الحنفاء الذين تخلوا عن عبادة الاصنام . فمن

---

(١٣) ١١٠ ك الكهف ١٨ .

(١٤) ١٣ ك الاسراء ١٧ .

(١٥) الملل والنحل ص ٧٠ وما بعدها وراجع كذلك ص ١٤٦ ومحاضرات فى الفلسفة الاسلامية للدكتور يحى هويدى ص ٤٣ — ٤٦ . وقد ذهب هويدى الى القول : علينا أن نفرق بين صنفين من الصابئة : صابئـــه حنفاء وصابئه مشركين والمشركون منهم هم عبدة الكواكب ، بل عبـــدة الهياكل التى إقاموها وكانوا يختلفون اليها للعبادة على النحو الذى كان يختلف النصارى واليهود الى الكنائس والبيع . أما الصنف الاول من الصابئه فــلا فرق بينهم وبين الحنفاء . اذ انهم كانوا من أتباع ابراهيم الخليل ولم يكونوا مشركين بوجه .. بل اننا قد رأينا انهم بالغوا فى اتجاههم الروحانى .... (ص ٤٦) .

هؤلاء نجد : قس بن سعادة الابادى ، وزيد بن عمرو بن نفيل ، وأميه ابن أبى الصلت ، ووكيع بن زهير الابادى ، وسيف بن ذى يزن ، وورقة ابن نوفل القرشى والمتلمس بن أمية الكنانى ، وزهير بن أبى مسلم ، وخالد بن سنان وغيرهم .

(ح) أصحاب الروحانيات :

وهم أولئك الذين يقرون بوحدانية الله وتدبيره المطلق للكون ، وانه خالق هذا العالم وأنه سبحانه منزه عن كل الموجودات . لكن المرء يعجز عن ادراك هذا الموجود المطلق والوصول اليه . لهذا ينبغى أن نتخذ من الكائنات الروحية متوسطا بيننا وبين الله . فمن خلالها يتقرب الانسان الى اله ويتودد اليه . وهذه الروحانيات من صفاتها أنها مقدسة عن المادة الجسدية وعاليه على الحركات المكانية وكذلك هى عالية على الزمان والتغير. ومما تتسم به هذه الكائنات الروحية أنهى لا تعصى لله أمرا .

ولقد اعتقد هؤلاء الروحانيون فى هذه الارواح فآمنوا بها واتخذوها أربابا وآلهة كوسيلة للشفاعة ... ومن رأى هذه الجماعة أنه ينبغى على الانسان أن يطهر نفسه من دنس الشهوات الطبيعية ، وأن يهذب أخلاقه بالبعد عن النفسين : الشهوانية والغضبية ، حتى تحصل مناسبة بينه وبين هذه الروحانية وفيها يحصل الانسان على سعادته[١٦] .

(ط) الفلسفة اليونانية :

أما عن الفلسفة اليونانية ، فلسنا بحاجة الى القول بأنها كانت ذائعة الصيت والانتشار فى العالم الاسلامى . ونحن لا نستطيع أن نفهم قيام علم الكلام ، كما لا نستطيع أن نفهم أيضا الاعمال الاسلامية الكبرى التى قام بها حكماء الاسلام ، الا على ضوء وجود الفلسفة الاسلامية . لقد أدرك المسلمون الفلسفة اليونانية ابتداء من فجرها حتى غروبها بما

---

(١٦) الملل والنحل ص ٩٦ وراجع أحمد أمين : فجر الاسلام ص ٩٨ — ١١٢ .

فى ذلك الافلوطينية المحدثة . ذلك ان « أمنيوس سكاس » و « أفلوطين » كانا مصريين ، حيث ولد الاول من أبويين نصرانيين ثم مال بعد ذلك الى الفلسفة اليونانية . أما أفلوطين فقد ولد بمدينة « أسيوط » (ليكوبوليس) عام ٢٠٥م ، حيث بدأ عصر التنقل بزيارة فارس والهند وغيرها .

ومن يقرأ كتب المؤرخين المسلمين يدرك أنهم وقفوا على التــراث اليونانى فى معظمه ، ومن هؤلاء المؤرخين نذكر ، على سبيل المثال ، الشهرستانى وابن حزم والقفطى وابن أبى أصيبعه وابن جلجل وغيرهم ..

على أنه ينبغى أن ننبه الى خطأ فكرة شائعة وهى أن ترجمـــة الفلسفة اليونانية الى العربية قد تمت فى فترة لاحقة للاسلام ؛ هذا حكم أضحى مشكوكا فيه . صحيح أن الترجمه قد ازدهرت الى حد لم يكن له من قبل مثيل فى العصر الاسلامى وخاصة على يد المأمون كما سنرى، لكن من الحق أيضا أن هذه الترجمات كانت قائمة قبل الاسلام . فمن المؤكد « أن مدرسة الاسكندرية كانت لا تزال قائمة وقت أن فتح العرب مصر فكانت تبعا لهذا المدرسة اليونانية البحته الوحيدة فى البلاد التى غزاهــا العرب فى دفعتهم الاولى . ومن المحتمل الظن انها لا بد أن تكون قد قامت بدورها فى نقل العلوم الى العرب . غير أن الدليل على طريق الانتقـــال المباشر قد أعوز الباحثين حتى اليوم . أو بعبارة أوضح لم يسوقوه فى وضوح » (١٧) .

وسوف نحاول الآن ، بعد هذه الاشارة ، أن نلقى بعض الضـــوء على حركة الترجمة التى نقل بواسطتها التراث اليونانى الى العـــالم الاسلامى .

يبدو أن الفرس كانوا أقدم من العرب فى معرفتهم بالتراث اليونانى كما يشير المؤرخون « ... ومعرفتنا بنفوذ المعارف اليونانية الى الشرق

---

(١٧) ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ص ٣٨ من كتاب : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ط ٣ — النهضة العربية سنة ١٩٦٥م.

الادنى فى عصر ما قبل الاسلام أحسن من معرفتنا بالعصر الاسكندرانى المتأخر . فكانت الاماكن التى ازدهرت فيها العلوم اليونانية فى المنطقة التى تتكلم السريانية والفارسية الوسطى هى : الرها ونصيبين ، والمدائن ، وجند يسابور فى خوزستان بالنسبة الى النساطرة . ثم انطاكية وآمد (ديار بكر) بالنسبة الى اليعاقبه ... »[١٨]

فلما امتدت الفتوحات الاسلامية الى هذه البلاد الفارسية بدأت حركة ترجمة هذه الكتب سواء من اليونانية والفارسية الى اللغة العربية . ويذكر فى هذا الصدد عبد الله بن المقفع الذى نقل شيئا من كتب المنطق والطب الى اللغة العربية فقد ترجم،من جملة ما ترجم،كليلة ودمنه، وكتاب مزدك كتاب التاج ، وكتاب الآداب الكبير والاد ب الصغير وكتاب اليتيمة .

على أن أول محاولة جادة لترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية هى تلك التى قام بها « خالد بن يزيد بن معاوية » الذى سمى حكيم آل مروان (+ ٨٤ هـ = ٧٠٤م) . فقد ذكر « ابن النديم » فى فهرسه أن خالدا كان فاضلا فى نفسه وله همة ومحبة للعلوم ، خطر بباله الصنعة ، فأمر باحضار جماعة من فلاسفة اليونانيين ممن كان ينزل مدينة مصر وقد تفصح بالعربية ، وأمرهم بنقل الكتب فى الصنعة من اللسان اليونانى والقبطى الى العربى . وهذا — كما قال ابن النديم — أول نقل كان فى الاسلام من لغة الى لغة[١٩] .

ثم نقل الديوان ، وكان باللغة الفارسية ، الى العربية ، فى أيام الحجاج ، والذى نقله صالح بن عبد الرحمن مولى بنى تميم .

كذلك نجد أن المأمون قد اهتم بالترجمة الى حد كبير ، فقد كان بينه

---

(١٨) المرجع السابق ص ٥٣ .

(١٩) ابن النديم : الفهرست ص ٣٣٨ — دار المعرفة — بيروت سنة ١٩٧٨ م .

وبين ملك الروم مراسلات وعلاقات • وقد طلب المأمون من الملك فى احدى رسائله أن ينقل ما لدى الملك من علوم الى اللغة العربية • فاستجاب الملك الى طلب المأمون بعد امتناع كثير • فكان أن أرسل المأمون فريقا كاملا من المترجمين هم : الحجاج بن مطر ، ابن البطريق ، سلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم • فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا ، فلما حملوه الى المأمون أمرهم بنقله ، فنقل •

ونحن نعلم أن المأمون قد بنى مركزا للثقافة والعلم آنذاك وكان له دور نشط وفعال فى حركة الترجمه هذه وأقصد بذلك « بيت الحكمة » حيث انشأه عام ٢١٠هـ واسند رئاسته الى يحى بن ماسويه (+٢٤٣هـ=)(٢٠)•

ثم جاء من بعد « يحى بن ماسويه » تلاميذه حيث قادوا حركة الترجمة بهمة ونشاط • فقد قام « أبو زيد حنين بن اسحق العبادى (وكان طبيبا) بترجمة بعض الاعمال الهامة هو وابنه اسحق وابن أخته حبيش • من هذه الاعمال : بعض مؤلفات اقليدس وجالينوس وبقراط، وأرشميدس ، وابو لونيوس وكذلك ترجمت الجمهورية لافلاطون ومحاورة طيماوس أيضا ولارسطو ترجمت : المقولات والطبيعيات والاعلاق الكبرى، وتعليقات تامستيوس • كما تمت ترجمة الاناجيل الاربعة الى العربية(٢١) •

وقد ذكر صاحب الفهرست ان حنين بن اسحق قد أرسل فى بعثة الى بلاد الروم بغرض الحصول على أمهات الكتب ، حيث عاد من هناك بمؤلفات كثيرة خاصة بالفلسفة والهندسة والموسيقى والحساب والطب •

---

(٢٠) راجع يوحنا بن ماسويه كتاب طبقات الاطباء لابن جلجل ص ٦٥ نشرة المرحوم فؤاد سيد — المعهد العلمى الفرنسى — القاهرة سنة ١٩٥٥م.

(٢١) راجع : اوليرى : الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ص ١٢٧ وكذلك ص ١٢٠ — ١٢٣ ترجمة د . تمام حسان — وزارة الثقافة والارشاد القومى — بدون تاريخ •

كذلك نجد قسطا بن لوقا البعلبكى (٢٢) وثابت بن قرم (٢٣) .

وكذلك اصطفن القديم « فيلسوف بلاط الامبراطور هرقل وأشهر المعلمين فى الاسكندرية)(٢٤) حيث نقل بعض الكتب اليونانية القديمة هـو وابنه زكريا يحى بن البطريق . كذلك نجد ابن ناعمة عبد المسيح بـن عبد الله الحمصى الناعمى حيث ترجم « أثولوجيا أرسطاطاليس » الـذى ظهر بالعربية عام سنة ٢٢٦هـ والكتاب ، كما نعلم الآن ، هو التساعيات : الرابعة والخامسة والسادسة من كتـاب أفلوطيين « التسـاعيات » . وهكذا نجد أن هناك مجموعة ضخمة من المترجمين لا يتسع المجال هنا لذكرها (٢٥) .

ويرى أوليرى أن العصر الذهبى للترجمة كان فى القرن الرابـع الهجرى والذى من أعلامه أبو بشر متى بن يونس (٣٣٨ هـ — ٩٣٩م) حيث ترجم الى العربية القياس والشعر لارسطو وتعليقات الاسكندر الافروديسى على الكون والفساد وتعليق تامسطيوس على الميتافيزيقا ..

كذلك نجد يحى بن عدى التكريتى (+ ٣٦٤ هـ) حيث نقل من السريانية الى العربية المقولات والسفسطة والشعر والميتافيزيقـا لارسطو .

كذلك نجد أبو على عيسى بن زرعه (+ ٣٩٨ هـ) حيث ترجـم المقولات والتاريخ الطبيعى وأعضاء الحيوان مع تعليق «يوحنا فيلوبونس» أو يحى النحوى(٢٦) .

---

(٢٢) عن قسطا بن لوقا راجع ابن جلجل ص ٧٦ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٧٥ .

(٢٤) راجع ماكس مايرهوف ص ٤٢ .

(٢٥) راجع الفهرست ص ٣٣٨ — ٣٤٢ واوليرى ص ١٢٠ وما بعدها.

(٢٦) أوليرى ص ١٢٩ وراجع الفصل الرابع من نفس الكتاب تحت عنوان : المترجمون ص ١٢٠ — ١٣٦ وراجع كذلك بالتفصيل البحث الممتاز للدكتور ماكس مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ، بحث فى تاريخ التعليم الفلسفى والطبى عند العرب ص ٣٧ — ١٠٠ من كتاب د . بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية . وراجع أيضا أحمد أمين : فجر الاسـلام ص ١٢٨ — ١٣٤ .

خلاصة ذلك كله أن الفلسفة اليونانية كانت منتشرة فى العراق والشام والاسكندرية • وأن المدارس انتشرت فيها على يد السريانيين وأن هذه المدارس وهذه التعاليم أصبحت تحت حكم المسلمين وامتزج هؤلاء المحكومون بالحاكمين •••• فكان من نتائج هذا أن تشعبت هذه التعاليم فى المملكة الاسلامية ، وتزاوجت العقول المختلفة ، كما تزواجت الاجناس ، فنتج من هذا التزاوج الثقافة العربية أو الاسلامية ، ونتجت المذاهب الدينية والفلسفة الاسلامية والحركات العلميـــة والفنـــون الادبية(٢٧) •

أصناف العرب فى الجاهلية :

ذكرنا ان صلة العرب بجيرانهم لم تكن صلة مقطوعة ، بل كانت هناك علاقات متبادلة • وما حديث القرآن الكريم والمؤرخين وذكر اسماء المترجمين الا دليل قاطع على معرفة العرب بتراث جيرانهم والوقوف عليه • أما لماذا لم يؤثر فيهم هذا التراث فقد ذكرنا ــ عرضا ، الحالة المعيشية الصعبة التى كانت تجعل العربى متوترا (جاهلا) بصفة دائمة •

فلم يكن بالامكان أن يجارى العربى الامم المجاورة فى عاداتها وتقاليدها ومنهجها فى الحياة وهو على هذه الحالة من التوتر ذلك أن طبيعة البيئة فرضت عليه نمطا معينا من السلوك ونظاما معيشيا خاصا وعادات وقيما فريدة •

ولقد اكتسب العربى هذه الخصـــائص من جــراء تعــامله مع البيئة دون أن تكون هذه الخصائص فطرية فيه أو مولودة معه • ذلك أن أى شعب لو مر بعين الظروف التى مر بها العربى لكان شأنه شأن العرب فى بداوتهم وغلظتهم ••• ولهذا فنحن مع المرحوم أحمد أمين فى قوله « ان ما يسمى الوراثة » ليس الا وراثة لنتائج هذه البيئات • ولو

(٢٧) فجر الاسلام ص ١٣٢ .

كانت هناك أية أمة أخرى فى مثل بيئتهم (العرب) لكان لها مثل عقليتهم •
وأكبر دليل على ذلك ما يقرره الباحثون من الشبه القوى فى الاخـــلاق
والعقليات بين الامم التى تعيش فى بيئات متشابهة أو متقاربة • واذا
كان العرب ، سكان صحارى كان لهم شبه كبير بسكان الصحارى فى البقاع
الاخرى من حيث العقل والخلق »(٢٨) •

وفى موضع آخر يقول أحمد أمين « •• هذا النوع من البيئة حدد
نوع معيشتهم • فهم رحل يتطلبون الكلأ وهم فقراء • ثروتهم فى كثـــرة
ماشيتهم • وهذه الثروة تحت رحمة الطبيعة • فقد تنفق الماشية ، وينضب
ماء الآبار ، ويقل المطر ، فيقل المرعى ويسوء العيش • وبحق سموا المطر
غيثا • وهذا النوع من البيئة أيضا حدد نوع أخلاقهم وعقليتهم • أليس
البؤس هو الذى جعل الكرم واطعام الطعام وايقاد النيران ليهتدى بهـــا
الضيفان فى مقدمة الفضائل ؟ أوليس هذا الفقر هو الذى حبب اليهم
الاغارة فأشادوا بذكر حمى القبيله وعيروا من قصر فى الدفاع عنهـــا
واسترخصوا النفوس فى سبيل حمايتها ؟ واذا كانت الحياة بين اغارة
ودفع مغير ، والسبل كلها غير آمنه ، ولا حكومة تقتص من جان أو تحمى
طريقا ، أفليسوا اذا فى حاجة لان يعدوا الشجاعة والوفاء والعفو من
كبريات الفضائل ؟ »(٢٩) معنى هذا ان السمات أو الخصائص التى تميز
بها العرب قبل الاسلام انما هى خصائص وصفات ليست فطريـــة
لايورثها الآباء للابناء ولم يفطر عليها الابناء لوجودها فى الآباء ولكنها
وجدت فيهم نتيجة هذه الاوضاع الجغرافية والاوضاع الاجتماعيـــة
وقد رأينا انه حتى هذه الاوضاع الاجتماعية تتشكل وتخضع دائمـــا
لعوامل اقتصادية وجغرافية وغيرها ••

يؤكد صحة ذلك كله ان أصناف العـــرب فى الجـــاهلية تدل على
التأثير الذى أحدثته الثقافات المتباينة على عقل العربى من جهة وتـــدل

---

(٢٨) فجر الاسلام ص ٤٤ •

(٢٩) فجر الاسلام ص ٤٦ •

من جهة أخرى على أن قبول العربى لهذه الثقافات كان متفاوتا من طبقة الى أخرى ومن فرد الى آخر لا لشىء الا للمشارب الثقافية المتباينة واختلاف الظروف التى مر بها هذا الفرد أو ذاك دون غيره • فلو أن عقلية العرب كانت واحدة لعجزنا عن تفسير هذه الاصناف المتباينة والتى ذكرها المؤرخون •

ذهب الشهرستانى الى حصر أصناف العرب قبل الاسلام فتحدث عن ثلاثة أصناف (٣٠) :

١ — منكر والخالق والبعث • فصنف منهم أنكروا الخالق والبعث والاعادة وقالوا بالطبع المحى والدهر المفنى ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن الكريم بقوله « وقالوا ما هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا »(٣١) اشارة منهم الى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى ، وقصرا للحياة والموت على تركبها وتحللها • فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر • « وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون»(٣٢)• فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات نظرية فى كم آية وكم سورة :

فقال تعالى « أو لم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ، ان هو الا نذير مبين » (٣٣) وكذلك « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض »(٣٤)وقال « أو لم يروا الى ما خلق الله » (٣٥) • وقال « قل ائنكم لتكفرون بالذى

---

(٣٠) الملل والنحل ص ٢٤٤ — ٢٤٦ ج ٢ تخريج محمد بن فتح الله بدران مكتبة الانجلو المصرية ط ٢ — القاهرة .

(٣١) ٢٤ ك الجاثية ٤٥ .

(٣٢) ٢٤ ك الجاثية ٤٥ .

(٣٣) ١٨٤ ك الاعراف ٧

(٣٤) ١٨٥ ك الاعراف ٧ .

(٣٥) ٤٨ ك النحل .

خلق الارض فى يومين »(٣٦) • وقال « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الـــذى خلقكم »(٣٧) فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق ، وانه قادر على الكمال ابتداء واعادة •

٢ ـ منكروا البعث والاعادة : صنف منهم أقر بالخلق وبابتدائه لكنه أنكر البعث والاعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن بقولـــــه : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه ، قال من يحى العظام وهى رميم »(٣٨) فاستدل عليهم بالنشأة الاولى لانهم اعترفوا بالخلق الاول • فقال عز وجل « قل يحييها الذى أنشأها أول مرة »(٣٩) • وقال : « أفعيينا بالخلق الاول بل هم فى لبس من خلق جديد »(٤٠) •

٣ ـ منكروا الرسل : عباد الاصنام : صنف منهم أقروا بالخـــالق وزعموا أنها شفعاؤهم عند الله فى الدار الآخرة ، وحجوا اليها ، ونحروا وابتداء الخلق ونوع من الاعادة ، وأنكروا الرسل وعبدوا الاصنـــام لها الهدايا ، وقربوا القرابين وتقربوا اليها بالمناسك والمشاعر ••• وأحلوا وحرموا ، وهم الدهماء من العرب الا شرذمة منهم نذكرهم • وهم الذين اخبر عنهم التنزيل ، وقالوا « ما لهذا الرسول يأكل الطعـــام ويمشى فى الاسواق ••• ان تتبعون الا رجلا مسحورا » (٤١) • فاستدل عليهم بأن المرسلين كلهم كانوا كذلك • قال الله تعالى « وما أرســلنا قبلك من المرسلين الا أنهم ليأكلون الطعام ويمشون فى الاسواق »(٤٢)•

---

(٣٦) ٩ ك فصلت ٤١ •

(٣٧) ٢١ م البقرة ٢ •

(٣٨) ٧٨ ك يس ٣٦ •

(٣٩) ٧٩ ك يس ٣٦ •

(٤٠) ١٥ ك ق •

(٤١) ٤٧ ك الاسراء ١٧ •

(٤٢) ٢٠ ك الفرقان ٢٥ •

ومن الواضح على ضوء هذا التصنيف لعرب الجاهلية ، وعلى ضوء ما ذكرناه عن العقائد والثقافات التى كانت منتشرة بين المثقفين العرب قبل بزوغ شمس الاسلام وأثناء فجره وضحاه ، يتضح لنا أن العرب لم يكونوا جاهلين بالمعنى المألوف الآن للفظ. فقد كانوا على علم بثقافات عصرهم . وكانوا أيضا لديهم قدر من التوحيد . ذلك أن الشرك بالله أمر لا يمكن فهمه الا من خلال وجود فكرة التوحيد ذاتها !! لقد كان العرب قديما موحدين على ملة ابراهيم واسماعيل . وكانوا يطوفون بالبيت العتيق الذى يعد أول بيت يوضع فى الارض لعبادة الله . لكن يبدو أنه بكثرة ذرية اسماعيل وبعدهم عن هذا البيت العتيق كانوا يطلبون بعض الحجارة من مبنى الكعبة وهم فى غربتهم عن هذا البيت كى يطوفوا ، من خلال طوفانهم حول هذه الحجاره ، حول البيت كما كانوا يفعلون من قبل وكما كان يفعل آباؤهم . ولقد كانت تلك بداية للشرك بالله وبداية لعبادة الموجودات المحسوسة ... لهذا فان العرب قد وقفوا على كل العبادات : الدينى منها والوضعى ، السماوى منها والارضى . وكان لكل منهم فنه الخاص فى عبادته للاله وتقربه اليه وتقديم القرابين له . فلا ينبغى أن نقول ان كل عرب الجاهلية كانوا كافرين بمعنى انهم كانوا ملحدين . فان هذا الحكم لا يخلو من مبالغة وفيه من الشطط فى القول الكثير لانه لا يصدر عن استقراء للواقع وقراءة لكتب الحكماء والمؤرخين ، ان مثل هذه الاحكام العامة كثيرا ما تكون مبتسرة وغير دقيقة لانها تجافى الواقع ولا تراعيه . ان العرب كانوا اصنافا شتى : منهم اليهودى والنصرانى والدهرى ، والصابئى ... الخ وقد نزل القرآن الكريم واضعا فى حسبانه هذه التيارات المتباينة والمتصارعة . ولهذا فانه قد وجه خطابه اليها وهى مجتمعة أحيانا وأحيانا أخرى كان يوجه خطابه الى كل ملة على حده ، وهذا أمر ينبغى أن نضعه فى الحسبان ونحن نتحدث عن نشأة الفلسفة الاسلامية وموقف القرآن من هذه الثقافات وطبيعة العقلية العربية ذاتها وصلتها بهذه الثقافات وموقفها من القرآن الكريم كدين جديد . ولهذا فاننا نتفق مع ما ذهب اليه الدكتور هويدى من قوله : « ان وثنية الجاهلية تتسع فى معناها ، حتى تصبح ايمانا بشيوع الارواح فى الطبيعة .

وما كنا لنتوقع من هذه الديانة البدائية هذا الفصل المنظم بين عالـم الروح وبين عالم المـادة الذى تألفه عقولنا الآن • وأيا ما يكون الامر ، فان الوقوف على وثنية الجاهليين فى الصورة التى قدمناها تطلعنا على جانب من جوانب الحياة الروحية عند العرب فيما قبل الاسلام ، وتصحيح الفكرة الشائعة التى تصورهم لنا ملحدين كأشد ما يكون الالحاد ، مغرقين فى المـادية ، بعيدين كل البعد عن العقائد ، لا يعرفون من أمر العالـم الروحى شيئا »(٤٣) •

---

(٤٣) د . يحى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ٣٦ وكذلك الدكتور على سامى النشار فى كتابه نشأة الفكر الفلسفى ج ١ ص ١ ومـا بعدها .

الفصل الثانى

أهميـــة الفلسفة الاسلامية

الفصـل الثانى

أهمية الفلسفة الاسلامية

مقدمة عامة :

تعد الفلسفة الاســلامية فى رأينا أول فلسفة اتســع الخلاف بشأنها بين المشتغلين بالفلسفة • فلم نصادف فلسفة ســواء كانت قديمة أو وســيطة أو حديثة ، اختلف الدارسون بشأنها كما اختلفوا حول الفلسفة الاســلامية • ويبدو أن هنــاك مجموعة عوامل متضافرة أدت الى هــذه المواقف المتباينة • وهــذه العوامل قد ترجع الى ظروف الفلسفة الاســلامية نفسها وقد ترجع من جهــة ثانية الى اتجاهات وميول بعض المستشرقين ، وهى قد ترجع ، من جهة ثالثة ، الى مسئولية نفر من المسلمين المشتغلين فى حقل الدراسات الفلسفية • أما ما نقصده بـ « ظروف الفلسفة الاسلامية « نفسها » فهو أن ما دونه المسلمون فى مجال الفلسفة الاسلامية بفروعها الثلاثة (التصوف والكلام والفلسفة وقد يضاف الفقه) ما زال القدر الأكبر منه مخطوطا لم ينشر بعــد • ومن ثم فان قدرا كبيرا من هــذا التراث الضخم أضحى محتجبا عن المشتغلين بالفلسفة الاسلامية • وهــذا معناه أن أى حكم على الفلسفة الاسلامية قبل أن يوضع أمام « القاضى » عليهــا ما كتبه المسلمون ، فانه سوف يكون ، بالتأكيد ، حكما مشوها ومبتورا ، لأن الحكم هنــا يتعلق بكيان الفلسفة الاسلامية كله ، هــذا الكيان الذى لم يكتمل بناؤه بعد بسبب القدر الكبير من المخطوطات الذى لم تتناوله العقــول بالدراســة والتحميص • ويكفى أن نذكر فى هــذا الصدد أن معظم المستشرقين الذين حكموا على الفلسفة الاسلامية ، أو لها ، حكموا من خــلال شذرات كانت منشورة فحسب ولا تمثل ، بحال من الأحوال ، الفلسفة الاســلامية كلها • ذلك أن هــذه الأحكام قد صدرت قبــل أن تخرج أمهات كتب علماء الكلام والتصوف وبعض أعمال الفلاسفة

الاسلاميين أنفسهم • فأنى لى أن أحكم على شىء لا وجود له أمامى ؟ وكيف أقرر حكما دون سند استند اليه فى اصدار هذا الحكم •

ذلك أنه لكى نحكم على الفلسفة الاسلامية من هذه الجهة ينبغى أن توضع مؤلفات المسلمين أمامنا ، ثم ندرسها ونقارن بينها من جهة وبين غيرها من فلسفات من جهة ثانية ، ثم نبين مدى ما أفادته هذه الفلسفة من الفلسفات السابقة عليها ، وخاصة الفلسفة اليونانية ، وهل قدمت هذه الفلسفة الاسلامية الى الفلسفات التالية لها ، عناصر بحث جديدة ومعالجات جديدة لبعض المشاكل الفلسفية أم لا ؟ هل أثرت الفلسفة الاسلامية فى الفلسفات التالية لها (وخاصة الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط) أم أنها ، كما زعم البعض ، كما سنرى ، كانت فلسفة عقيمة • أضف الى ذلك أن أى حكم على الفلسفة الاسلامية ينبغى أن يضع فى حسابه ظروف نشأتها ، أقصد ظروف الممثلين الشرعيين لهذه الفلسفة الاسلامية ، وما أكثر فئاتهم • ذلك أن الظروف ، كما سنرى ، ينبغى أن توضع فى الصدارة الاولى كمبررات ينبغى ايرادها قبل أن نصدر حكمنا سواء بالايجاب أو بالسلب على من أو ما نحكم عليه •

ولقد كان ممن له أثره البالغ أيضا فى ظلم الفلسفة الاسلامية وتوجيه أصابع الاتهام اليها بغير حق نفر من المستشرقين المهتمين بالدراسات الاسلامية • ونحن نعتقد أنه بقدر ما خدم هؤلاء المستشرقون الدراسات الاسلامية بما فى ذلك الفلسفة فانهم بنفس القدر ، ان لم يزد ، أساءوا اليها حينما حكموا عليها بأنها ليست الا الفلسفة اليونانية وقد اتشحت برداء اليونانيين •••• أو بأنها ليست الا الفلسفة اليونانية وقد كتبت باللغة العربية الى آخر هذه الآراء التى سوف نتناولها حالا •

ان الاشتغال بالفلسفة الاسلامية قد بدأ فى فترة مبكرة على يد

المستشرقين ، ثم خرج من عالمنا العربى الاسلامى بعض الدارسين ممن درس على يد هؤلاء ، فكان أن تابع بعض هؤلاء الدارسين أساتذتهم الغربيين فى الحكم على الفلسفة الاسلامية وهذا أمر له خطورته . فقد يفهم المرء ، بسهولة دوافع بعض المستشرقين فى حكمهم القاسى على الفلسفة الاسلامية . لكنه يصعب عليه أن يفهم هذه الدوافع اذا صدر الحكم عن دارس مسلم أو ان شئت مستسلم ! !

واذا كان لنا أن نحلل دوافع الاحكام الجائرة التى صدرت عن بعض المشتغلين الغربيين فى حقل الفلسفة الاسلامية لقلنا ان هذه العوامل قد ترجع :

١ — الى قصور فى تحصيل الفلسفة الاسلامية ذاتها .

٢ — وقد ترجع الى بعض الميول الذاتية أو الشخصية .

٣ — وقد ترجع من جهة ثالثة ، الى طبيعة الهدف الذى كان يسعى اليه المستشرق .

٤ — وقد يرجع الى الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية وحدها هى الحق وما عداها باطل .

(أ) أما عن القصور فى تحصيل الفلسفة الاسلامية ذاتها ، فيأتى فى هذا الصدد ، وفى المقام الأول ، ما أشرنا اليه من أن « الفلسفة الاسلامية » لا توجد برمتها حتى الآن أمام دارس الفلسفة الاسلامية . ومن ثم فان جزءا كبيرا وهاما منها قد يغيب على نفر من المستشرقين . والى جانب ذلك فان للفلسفة الاسلامية فروعا ثلاثة هى : علم الكلام والفلسفة العقلية الخالصة ثم مبحث التصوف . وقد ينخرط المستشرق فى مبحث واحد من هذه المباحث فيحكم على الفلسفة الاسلامية من خلال هذا المبحث وحده غافلا عن المبحثين الآخرين . وفضلا عن هذا فان اللغة العربية مليئة بالكلمات والتعبيرات التى يمكن أن تستخدم بمعان متباينة جد التباين . وفى مقابل ذلك

نجد أن لدى المستشرقين فهما خاصا لمصطلحات الفلسفة ، حيث يبدأ دراسته على ضوئها • فاذا ما خاض بحر الفلسفة الاسلامية ، اعتقد خاطئا ، أن دلالة هذه المصطلحات المدونة فى الفلسفة (اليونانية) هى بعينها المستخدمة فى الفلسفة الاسلامية • وهذا أمر كثيرا ما يكون بعيدا عن الصواب ومصدرا لبعض الأخطاء التى أدت الى ظلم الفلسفة الاسلامية • ذلك أن بعض فلاسفة الاسلام قد استخدم عين المصطلحات التى تستخدمها الفلسفة اليونانية ، ومع هذا يصل الى نتائج بعيدة كل البعد عن ما انتهى اليه الفلاسفة اليونانيون • وخير مثال على ذلك فيلسوف العرب والاسلام « الكندى » • بل قد يغيب عن هذا المستشرق أو ذاك أن المسلمين قد يستخدمون المصطلحات التى استخدمتها الفلسفة اليونانية ، الا أن هؤلاء المسلمين قد فرغوا هذه المصطلحات من معناها الأصلى أو الذى عرفت به فى الفلسفة اليونانية • وفى هذه الحالة يغدو من التعسف فى الرأى أن نحكم على الفلسفة الاسلامية من خلال نظرتنا ، نظرة سطحية ، فى المصطلحات التى استخدمتها الفلسفة اليونانية (استخداما شكليا) وتابعت فى استخدامها الفلسفة اليونانينة • لأن التشابه حينئذ يغدو تشابها فى الألفاظ فحسب • ان ما على السطح لا ينم دائما عن ما فى القاع • فقد تكون مياه البئر الظاهرة للعين عكرة ، لكن النظرة الثاقبة تدرك أن ماء القاع صاف وصالح للشرب •

(ب) ومما ساعد على تشويه الفلسفة الاسلامية والتقليل من شأنها كفلسفة من الطراز العالى الرفيع ، هو الحكم على هذه الفلسفة من خلال الميول الشخصية التى تتحكم كثيرا فى نظرة المرء الى الأشياء • ونحن نعلم أن الحكم الصادر عن « الهوى » لا يغنى من الحق شيئا • ونعلم أيضا أن « الهوى » كثيرا ما يكون فى واد والعقل فى واد آخر •

فحينما يأتى نفر من المستشرقين أمثال « كوزان » واضعا فى حسبانه أمرا أساسيا ومبدءا لا يحيد عنه ، وهو قوله « ان المسيحية

التى هى آخر ما ظهر على الأرض من الأديان ، هى أيضا أكملها ، والمسيحية تمام كل دين سابق .... الخ » حينما يدرس كوزان الفلسفة الاسلامية وهو مؤمن بالمسيحية هذا الايمان (الغير فلسفى) واضعا نصب عينيه أنه لا دين بعدها وأنها أفضل من كل العقائد ، لا نتوقع منه أن يكون رحيما فى حكمه على الاسلام وفلاسفته . لأنه انما يضع التعصب الدينى حاجزا حال بينه وبين النظرة الموضوعية فى الحكم على الفلسفة الاسلامية . فمن ينكر الدين الاسلامى أنى له أن يقول بفلسفة اسلامية . ومن يرى أن المسيحية هى وحدها الحق وما عداها باطل كيف نلتمس منه البحث عن الحقيقة فى الفلسفة الاسلامية . ومن يرى أن المسيحية هى وحدها التى تصنع الرجال كيف له أن يقف وقفة موضوعية أمام رجال الاسلام ابتداء من الرسول الكريم فأبى بكر مارا بعمر بن الخطاب وعثمان وعلى وغيرهم وغيرهم .

ولا يقل هذا التعصب للدين فى سوءاته عن التعصب للجنس أيضا فى تشويه الحكم والنظر الى الأشياء نظرة ذاتية شخصية . وأقصد بذلك أنه اذا صادفنا نفرا من المستشرقين يؤمن بتقسيم العالم الى أجناس ، ويؤمن بالنظرة اللومبروزية فى حكمه على الأشخاص ... اذا صادفنا هذا المستشرق ، فسوف نجد أنه بعيد كل البعد عن الصواب . فليس ثمة طبيعة انسانية سيئة وأخرى ممتازة . ليس هناك عالم بالفطرة وآخر جاهل بالفطرة ... ولم يثبت العلم الحديث ، بعد أن من له فك بشكل ما ، وجبهة على شكل كذا ، وشعر أكرد ... هو انسان شرير مثلا ... هذه أمور عفى عليها الزمان ، وباتت فى « ذمة التاريخ » ، وكان ينبغى أن يموت بموتها الحكم على الأعمال أو الأشخاص من خلال هذه النظرة .

وتقسيم الناس الى ساميين وآريين ... اذا كان له دلالات تاريخية ولغوية فلا ينبغى أن يكون له دلالات فكرية . ويكفى أن نقول — وببساطة شديدة — ان سام كان أخا لحام ويافث ، وأنه مهما تباينت الآراء بشأن الجنس الآرى فانها سوف تلتقى عند نقطة واحدة

فى نهـاية المطاف ، وهى أن الكل أخـوة ، لأنهم أبنـاء آدم عليـه السلام • أى أن أصل الاجناس واحد •

ومن الضرورة بمكان هنا أن نؤكد بوضوح أن التقسيم المتعلق بالسامى والآرى وغيرها انما هو تقسيم لغوى فى المقام الأول أى أنـه كان منصبا على اللغة فحسب ، ثم امتد هـذا التقسيم ــ بغير حـق وبطريقة تعسفية ــ الى الأجناس ذاتها • وهنا نتساءل ما هى العلاقة بين اللغة وبين الجنس • وهل نشوء طفل فى مجتمع يبيح لنا أن ننسبه الى اللغـة التى تنشأ عليهـا أم الى « الجنس » الذى ولد منه • لقـد أضحت بعض الشـعوب الأفريقية الآن تتحدث الفرنسية نتيجـة للاستعمار الفرنسى ، فهل ينبغى ، نتيجة لذلك ، القول بأنها أصبحت تنتمى الى الجنس الآرى ! !

والأهم من هـذا وذاك أنه مما يلفت نظر الباحث ، بحق وصدق ، أن الهجوم على السـامية أنصب على العرب والمسلمين والاسـلام فحسب ، وكأن العرب هم وحدهم الذين ينتمون الى السـامية • مع أننا نعلم تمام العلم أن اليهود يشتركون مع العرب فى « نعمة » ! ! السـامية ، ومع هـذا لم يهاجم أحـد من هؤلاء المستشرقين اليهود واليهودية من هـذه الناحية (السامية) ••• فما السبب ؟ هل سامية العرب غير سامية اليهود ؟ أم نظرا لأن اليهود أصحاب التوراة (العهد القديم) مختلفون عن العرب الذين أضحوا مسلمين ، ولهـذا وجـب مهاجمة القرآن الكريم فى شخصهم ! ! وهنا يكون الهجوم على السامية غير موضوعى وغير أمين أو نزيه لأنه يغدو بعيدا كل البعد عن ميـدان البحث العلمى •

اننا اذا أردنا أن نستخلص سـمات تميز كل جنس من هـذه الاجياس فـلا ينبغـى أن تسـتند هـذه السـمات الى « الجنس » بقدر ما تسـتند الى مجموعة العوامل والظـروف التى احاطت كـل

جنس وكل شعب من الشعوب • واذا ما تذكرنا أن الفلسفة ، أيـة فلسفة مرآة عصرها ، لكان معنى هــذا أن الظروف هى التى تهىء المرء وتصنع له فلسفته •

ونحن نعلم أن العــرب كانوا يعيشون فى الصحراء ، وكانوا يعيشون على الكفاف (والجفاف) وكان شــغلهم الشــاغل البحث عن المأكل والمشرب • فقد عاشوا عيشة قاســية ورحلوا هنــا وهنــاك بحثا عن عين ماء يشربون منها ، وأرض يعتمدون عليها فى قوتهــم • وطبيعة هــذا شأنها لا يأمن لهــا العربى ولا يســتقر بهــا • كيف له أن يتفلسف ! ! كيف يمكن للعرب الرحل الباحثين عن القوت أن يتأملوا فى الكون ويتجاوزوا المحسوس الى المعقول ، وكيف لهم أن يطرحوا الجزء جانبا (وهو لهم بمثابة الحيــاة) ويهتمون بالكل ، بالنظــرة الكلية المجردة • أن الفلسفة ليست وليدة خاطر أو نظــرة عابــرة ، وانمــا هى منهج ونظرة فاحصــة ومتأنية ، ومبحث يقتضى الهــدوء والاستقرار •• وباختصار : ان ظروف العرب قبل الاســلام كانــت تعاند الفلسفة ، وكانت تعاندها الفلسفة • ويكفى أن نلقى نظــرة عابرة على الشروط التى وضــعها أقطاب الفلاسفة اليونانيين لطالب الفلسفة وللفليسوف ، وكيف لا ينبغى له أن يفكر فى مأكل أو ملبس أو مشرب اذ ينبغى للمجتمع أن يوفر له كل هــذه المطالب المــادية لأنهــا تحول بين المرء وبين الفلســفة ••• أقــول اذا تذكرنا ذلك لأخذتنا الشفقة والرأفة ونحن نحكم على خصائص الشعب العربى وعلاقة ذلك بـ « الفلسفة » •

ثم ان العلماء قد انتهوا الآن الى أنه لا علاقة البتة بين شكل المرء وبين مضمونه • ويكفى أن نعلم الآن أنه يوجد نفر غير قليل من الزنوج الأمريكيين على رأس أعلى المراكز العلمية بهــا • كذلك يوجد بعض المفكرين الذين رحلوا من الدول النامية (بما فى ذلك العربية وخاصة

مصر) الى الدول المتقدمة (الغربية) واستقروا بها وأثبتوا كفاءة فاقوا بها أقرانهم من الأوربيين .... الخ .

نريد أن نقول اذا أردنا أن نحكم على جنس ! ! أو شخص ما لا ينبغى أن نحكم عليه كما نحكم على آلة من حديد ، وانما ينبغى علينا ، قبل كل شيء وبعد كل شيء ، أن نضع فى حسباننا الظروف والعوامل التى مر بها هذا « الجنس » أو ذاك الشخص سواء كانت هذه العوامل اقتصادية وجغرافية وسياسية واجتماعية وغيرها . ذلك أن النظرة التى تسعى الى ربط صفات ثابتة بشعب من الشعوب انما هى نظرة عقيمة وبعيدة كل البعد عن الصواب . ولو أننا أتينا بطفل أمريكى لا تجرى فى عروقه نقطة واحدة من الدم العربى أو الاسلامى وأنشأنا هذا الطفل فى أى مجتمع من مجتمعاتنا لاكتسب صفات الانسان العربى بعاداته وتقاليده وقيمه وطريقة تفكيره . كذلك الشأن فيما يتعلق بطفل عربى نما وترعرع فى أحضان المجتمع الغربى . انه سوف يفكر بطريقتهم ويرى بأعينهم ويحكم بعين الأحكام التى يحكمون بها على ما يعرض لهم من مشاكل . كل ذلك يبين الى أى بعد تتدخل الظروف التى يمر بها شعب ما ، أو جنس ما ، أو حتى فرد ، فى تكوين شخصيته وسلوكه وحكمه على المشاكل ومعالجته لها .

واذا كان الأمر كذلك فان القول بأن الجنس السامى ، الذى ينتمى اليه الشعب العربى ، ليست له القدرة على « التفلسف » يغدو قولا باطلا لا أساس له من الصحة . وسوف نعرض لذلك أيضا فيما بعد بشيء من الشرح والنقد .

(جـ) أما فيما يتعلق بطبيعة الهدف الذى كان يسعى اليه المستشرقون فأمر نوضحه فيما يلى : نحن نعلم أن الفلسفة اليونانية قد نقلت الى اللغة العربية وقام المسلمون فى هذا الصدد بأبحاث

عارمة . ولا شك أن الفلسفة اليونانية كان لهـا دور رئيس هام فى نشأة الفلسفة الاسـلامية سـواء كان دورا ايجابيا وسلبيا . ونعلم أن المسلمين قد وقفوا عـدة مواقف من هـذه الفلسفة بين مؤيد ومعارض بين شارح وملخص ومفسر وبين مفند وداحض وناكر . ونعلم كذلك أن الفلسفة اليونانية لم يكن لهـا وجود الا عنـد المسلمين ، لأنهـا قد فقدت فى مظانها الرئيسية . فلما أراد الأوربيون أن يحصلوا على فلسفتهم لم يجدوها الا عند المسلمين . فأخذ العقل الأوربى يفتش عن الفلسفة اليونانية فى أفرع الفلسفة الاسـلامية الثلاثة : الكلام والتصوف ثم الفلسفة . وكان أن وجد هذه الفلسفة موجودة كلهـا عنـد الفلاسفة أمثال الفارابى وابن رشـد وأبى البركات البغدادى وأجزاء من مؤلفات الغزالى وغيرهم . ومن هنا كان اهتمام المستشرقين منـذ بداية الأمر بالفلاسـفة دون غيرهم ، لأن المستشرقين أرادوا أن يأخذوا من المسلمين ما أخذه المسلمون منهم فى بداية الأمر . ولعـل هـذا هو السبب فى أن الدراسات الفلسفية الاسـلامية قد شغلت العقل الاوروبى أكثر مما شغله التصوف وعلم الكلام .

(د) ويرتبط بذلك كل الارتباط أن هؤلاء المستشرقين قـد جعلوا الفلسفة اليونانية المعيار والمقياس أو ان شئت « الترمومتر » الذى ينبغى أن تقاس به كل فلسفة أو أى فكر . بحيث اذا جاءت هـذه الفلسفة مطابقة لمـا قالته الفلسـفة اليونانية ، أخذوها ورفعوا من شأنها وعدوها فلسفة بمعنى الكلمة . أما اذا جاء هـذا الفكر مخالفا لمعيارهم رفضوه وردوه وقللوا من شأنه . لأن الفلسفة اليونانية تعبر عن حضارتهم وثقافتهم . وبالجملة لأنهم وجدوا أنفسهم فى الفلسفة اليونانية الموجودة لدى بعض فلاسفة الاسـلام دون غيرهم لأنهـا تعبر عنهم ، بينما يعبر علم الكلام والتصوف عن مشاكل وقضايا كانـت بعيدة كل البعد عن روح الغربيين وثقافتهم وميولهم . ومن هنا كان موقفهم من الفلسفة الاسلامية من جهـة وعلم الكلام والتصوف من جهـة أخـرى .

لقــد حكم المستشرقون على الفلســفة الاســلامية من خلال الفلاســفة الاسلاميين فحسب دون غيرهم • ولا شك أن معظم فلاسفة الاســلام الكبار قد تابعوا الى حد غير قليــل الفلســفة اليونانية وأعجبوا بهــا وأيدوها وحاولوا التوفيق بينها وبين الدين الاسلامى الجــديد • وكثيرا ما كان هــذا التوفيق يتم على يديهم لصــالح الفلســفة ، لأن الموفق مضطر أن يضحى بطرف لصالح الطرف الآخر • والفلاسفة ، كفلاسفة ، وجدوا أنفسهم كثيرا فى أحضــان الفلسفة اليونانية • فاذا ما جاء نفر من المستشرقين وطالع كتب فلاســفة الاســلام ، ووجد هــذا الشــبه الكبير بين ما قالوه وبين ما قاله من قبــل أرســطو ، ومن قبــله أفلاطون ، وســقراط ، وغيرهم ••• حكم على الفلسفة الاســلامية بالعقم ، وبأنها لم تقل شــيئا لم تسبقه اليه الفلسفة اليونانية ، وهــذا أمر هام للغاية •

أننا لا ننكر البتة أن الفلاســفة اليونانيين قد أثروا تأثيرا كبيرا فى فلاسفة الاسلام • ولا ننكر أيضا ، ولا ينبغى لنا أن ننكر ، أن نفرا من هؤلاء الفلاســفة الاسلاميين ــ كما ســنرى ــ قد تابع الى حــد كبير الفلاســفة اليونانين فيما ذهبوا اليه • ولا ننكر أيضا أن قدرا كبيرا مما توصل اليه الفلاســفة الاسلاميون يرجع الفضل فيه الى الحكماء اليونانيين ••• كل ذلك أمر نقر ونعترف به أمام أنفســنا وأمام غيرنا ••• لكننا ننكر بشــدة أن يكون كل ما قاله الاسلاميون يرد الى الفلاســفة اليونانيين • ننكر بشــدة أن يكون المسلمون قد تابعوا متابعة عمياء الفلاســفة اليونانيين ، أو غيرهم ، فيما ذهبوا اليــه ، لأن التقليد فى حــد ذاته يعاند الفلسفة • فلا يوجد فى تاريخ الفلسفة كلها ، كما قال بعض المستشرقين ، فيلسوف أفلاطونى خالص أو أرسطى خالص • فلماذا لا نعمم هذا الحكــم ونقول : انــه لا يوجــد فيلسوف اســلامى أفلاطونى خالص أو فيلسوف اســلامى أرسطى خالص ! ! انه من التعسف فى الحــكم أن نقول ، على ســبيل المثال ، ان الشروح التى قام بهــا ابن رشــد على فلســفة أرســطو عمل

لا قيمة له ، أو كان يمكن أن يقوم به أى باحث • انهمن المبالغة وسوء التقدير للأمور أن نقول ان هـذه الشروح لا تمثل أية اضافة الى ما قاله أرسطو • كيف يمكن للعقل قبول أن يكتب أرسطو ، مثلا ، كتيبا فى مبحث ما ، ثم يقوم ابن رشـد بكتابة عـدة مجلدات على هـذا الكتيب ، ونقول ان هـذه المجلدات والتعليقات والشروح لا أهمية لها ولا تمثل جـديدا ! !

ثم انه لا ينبغى لنا أن ننسى أن فلاسـفة الاسـلام كانوا كثيرا ما يأخذون بعض جوانب أفلاطون ويرفضون البعض الآخر ، وكانوا أيضا يقومون بأخذ جوانب فلسفة أرسطو تاركين البعض الآخـر • بمعنى أن أثر أفلاطون كان واضـحا ، فى رأينـا ، أشـد ما يكون الوضوح ، فى الجوانب الروحية ، بينما كان أثر أرسـطو واضحا ، أشـد ما يكون الوضوح ، فى المسـائل الحسية التجريبية • وهـذا يعنى أن المسلمين لم يتابعوا هـذا أو ذاك متابعة عمياء ، وانما أخذوا من هـذين الفيلسـوفين الآراء والاتجاهات التى تناسب عقيدتهم وآراءهم • ان هـذا معناه أن للمسـلمين موقفهم المستقل وشخصيتهم المميزة وأن لهم منهجهم الخاص فى معالجة المشـاكل • وقد اتضح هـذا المنهج فى الافادة من هـذا وذاك ، حيث كانوا يمحصون الآراء ويفندونها قبل أخذها ووضعها أو أن شئت صبها فى مبناهم الفلسـفى الجـديد • ولا يغيب عنا هنا ما أشرنا اليه من قبـل : وهو أن المسلمين كثيرا ما كانوا يستخدمون المصطلحات التى اسـتخدمها الفلاسـفة اليونانيون بعـد أن يكونوا قد جردوها من معناها الأصلى ووضعوا لهـا معنى جديدا كل الجدة • وهـذا أمر ينبغى أن نضعه فى اعتبارنا دائمـا ونحن نطالع الفلسـفة الاسلامية •

وفضلا عن هـذا فان من حكم على الفلاسـفة الاسلاميين هـذا الحـكم الجائر ، يغيب عنه أن الفلاسـفة الاسلاميين قـد ناقشوا موضوعات لا وجود ولا مثيل لهـا فى الفلسـفة اليونانية ، وهى تلك

الموضوعات التى فجرها أمامهم الدين الجديد ، مثل مشكلة القضاء والقدر ومشكلة البعث (لا الخلود فى الفلسفة اليونانية) ومشكلة الوحى وما يرتبط بذلك من حديث عن النبى والنبوة (ولا أقول النبوءة والعرفان) والفرق بينه وبين « العارف » ، وكذلك الصلة بين منطق السماء (الوحى) وبين منطق الأرض (العقل) ... وغيرها من أبحاث جديدة وطريفة وبكر خاضها الفلاسفة المسلمون وكتبوا فيها مباحث كبرى رئيسية . فكيف يمكن القول ، اذن ، ان الفلاسفة المسلمين مجرد نقله أو مترجمين أو شارحين للفلاسفة اليونانيين ! ! لقد عالج فلاسفة الاسلام القضايا التى جاء بها الدين الاسلامى معالجة عقلية ، وسعوا الى تعقل هذه القضايا تمهيدا للايمان بها . فلم يؤمنوا هكذا ايمانا أعمى ، وانما جعلوا نافذة أيمانهم العقل الانسانى ، خاصة وأن دينهم الجديد يؤكد هذا الموقف ويدعو اليه ويرحب به.

(هـ) وفضلا عن ما سبق كله ، فقد أكدنا وأشرنا الى أن الفلسفة الاسلامية لا تعنى فقط الكندى والفارابى وغيرهم من الفلاسفة ولا تعنى المعتزلة فقط أو الاشاعرة والكرامية والخوارج ولا تعنى جماعة الصوفية على اختلاف ما ذهبت اليه . أنها تعنى هؤلاء جميعا فمن الجحود والاجحاف فى الرأى تجاهل علم الكلام والتصوف وما أدراك ما علم الكلام والتصوف الاسلامى .

ان هذين المبحثين لا وجود لهما من قريب وبعيد فى الفلسفة اليونانية وانما هما ابداع جديد فجره الدين الاسلامى فى عقول وقلوب نفر من المسلمين المؤمنين به ايمانا راسخا . وعندى أن أى حكم على الفلسفة الاسلامية فى غيبة هذين المبحثين حكم أبتر ومشوه ولا وزن له . لأن ابداع العقل الاسلامى كان واضحا فى كل صفحة من صفحات علم الكلام والتصوف . ولهذا ينبغى ، قبل الحكم على الفلسفة الاسلامية ، أن ندرس هذين الفرعين دراسة جادة وعميقة ومتأنية ، ثم بعد ذلك نصدر حكمنا على الفلسفة الاسلامية .

ولعـل هـذا ما انتبه اليه أخيرا نفر من المستشرقين • بل استطيع أن أقـول ، وأنا مطمئن الى ما أقـول ، لقـد كان نفوذ الصـوفية والمتكلمين واضـحا ومؤثرا فى بعض المفكرين الغربيين • فثمة مقارنات الآن بين ابن عربى وبين ليبنتز وكذلك بين الغزالى وديكارت ، وبين الكرامية وابن عربى من جهة وبين اسبينوزا من جهة أخرى ، وكذلك بين ابن رشـد وبين توما الأكوينى ، وبين التصوف الاسلامى ككل وبين الوجودية كاتجاه أو فلسفة ••• وكل هـذه المقارنات تؤكد سـلامة الخط الفكرى الذى سرنا عليـه الآن ، وكلها لصالح المسلمين ! ! ، وكلها تثبت بحق ، ومن خلال الوثائق ، أن المسلمين كان لهم رأيهم وموقفهم وفلسفتهم ومنطقهم الخاص •

وأصالة الفلسفة الاسلامية أمر لن يتضح الا ببذل الجهد فى تحقيق التراث الذى خلفه لنا أجدادنا تحقيقا علميا ممتازا ، ثم قيام دراسـات جادة وعميقة يعتد بها فى هذا الصدد • ومن شأن هذه الدراسة الجادة أن تبين مدى الافادة والاستفادة ، مدى التأثير والتأثر ، من شأنها أن توضح ما أخذته الفلسفة الاسلامية ممن جاء قبلها وما قدمته لكل الفلسفات اللاحقة لها •

وينبغى للباحث أن يتبع هنا المنهج التقريرى الموضوعى المقارن بحيـث لا يهون أو يهول من شأن هذه الفلسفة أو تلك بغير حق • « ان المنهج العلمى السليم الوحيد يقوم فى نظرنا (والكلام على لسان الدكتـور يحى هويدى) على الاتجاه مباشرة الى دراسة العناصر المختلفة للبيئـة العقلية فى شبه جزيرة العرب فى عصر ما قبل الاسلام • اذ لا جدال فى أن اطلاع العرب على هذه العناصر كان له أكبر الاثر فى نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام • لكن اطلاعهم على موقف القرآن منها ورده عليها ، كان له الأثر الحاسم فى هذه النشأة • أما محاولة تفسير هذه النشأة عن طريق آراء مبتسرة غير علمية تمجد العقلية العربية تارة وتقف فى وجهها

تارة أخرى ، متجهة فى هـذا كله اتجاهات تقوم على التعصب الجنسى الأعمى ،فلن يكون هـذا منهجنا(١) •

وينبغى للباحث أن يكون منصفا فى دراسته • وهذا أمر لا يصل اليه المرء الا بالبعد عن « الهوى » والاعتماد على العقل والعقل فحسب• ان على الباحث أن يبعد الميول والرغبات والأهواء والأحكام المسبقة جانبا وهو يخوض فى هذا المبحث أو ذاك كى تأتى نظرته عميقة وصائبة ، ولكى يكون حكمه واقعيا وصادقا • أما أن يضع المرء منذ بداية الطريق مجموعة من المصادرات والمسلمات ويخوض بحر الفلسفة لكى يثبت هذه القضايا الايمانية التى سبق أن سلم بصدقها ، فأمر لا يبرره عقل ولا يقبله منطق ويصعب قبوله • لان الباحث ، حينئذ ، سوف يرفع من طريقه كل ما يهدم ايمانه المسبق لان من شأن هذا الايمان أن يصبغ حكمه بصبغة خاصة • فمن يلبس نظارة سوداء سوف يرى الوجود كله أسودا • ومن يؤمن بأن المسيحية أو اليهودية آخر الاديان ، فلنيرض بغيرها دينا ، مهما كانت الحجج والاسانيد • ومن يجعل الفلسفة اليونانية معيار كل فلسفة فلن يرضى بغيرها فلسفة • ان امام الباحث فى الفلسفة الاسلامية كما هائلا من الانقاض الفكرية ممثلة فى الحكم على الفلسفة الاسلامية والقائمين بها ، وينبغى عليه ، قبل كل شىء ، أن يزيح من طريقه وطريق الآخرين ، هذه الانقاض الفكرية ، لكى يقيم مكانها بناء فلسفيا جديدا متكاملا •

وعندى أن المثقف العربى المسلم وغير العربى من المسلمين ، على كاهله ، مسئولية كبرى فى تقديم الدراسات الاسلامية وعرضها وشرحها وتنفيذها وبيان ما لها وما عليها • ولا ينبغى أن نستحى من رد هذه الفكرة

---

(١) د. يحى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٩ دار النهضة المصرية سنة ١٩٦٦ القاهرة .

أو تلك الى مصادرها الرئيسية الاجنبية • فليس فى ذلك عيب أو نقص• بل العيب ، ، ان يحيا المسلمون وبين أحضانهم التراث العالمى ثم لا يفيدون من هذا التراث • والعيب ، كل العيب أيضا ، أن نقول تحت تأثير نزعات عرقية أو عصبية أو غيرها ، ان كل ما جاء به المسلمون كان جديدا كل الجدة وأنهم خالفوا كليةما جاء قبلهم • العيب كل العيب أن نرفع الفلسفة الاسلامية الى عنان السماء أو أن نهبط بها الى الدرك الاسفل من مجرى الفكر الانسانى ••• ان هذه كلها تعد أحكاما عامة وخاطئة • انه ينبغى علينا أن نرد الفضل لذويه فنقول ان الفلاسفة اليونانيين (وبعض العناصر الثقافية الاخرى) كانوا أساتذة لفلاسفة الاسلام ، وأن هؤلاء التلاميذ المسلمين قد تأثروا بهؤلاء الاساتذة ، وأن المسلمين مدينون لفلاسفة اليونان وغيرهم ، وأنهم يشعرون بفضلهم وسبقهم عليهم سبقا زمانيا ، لكن هؤلاء التلاميذ لن يظلوا تلاميذا !! فبقدر ما أفادوا بقدر ما أضافوا ، لانهم أخذوا وأعطوا ، شربوا وارتوا وسقوا منجاء بعدهم •

اننا لا ننكر ، كما قال أستاذنا الدكتور مدكور ، « أن التفكير الفلسفى فى الاسلام قد تأثر بالفلسفة اليونانية ، وأن الفلاسفة المسلمين قد أخذوا عن أرسطو معظم آرائه ، وأنهم أعجبوا بأفلوطين كثيرا وتابعوه فى نواح عدة • ولو لم يكرر الكلام لنفذ • ومن ذا الذى لم يتتلمذ على من سبقه ويقتف أثر منتقدموه ؟ وها نحن أولاء أبناء القرن العشرين لا نزال عالة فى كثير من المسائل على أبحاث الاغريق والرومان • غير أننا نخطىء كل الخطأ ان ذهبنا الى أن هذه التلمذة كانت مجرد تقليد ومحاكاة ، وأن الفلسفة الاسلامية ليست الا نسخة منقولة عن أرسطو كما زعم رينان (كما سنرى) ، أو عن الافلاطونية الحديثة كما أدعى « دوهيم » ذلك لان الثقافة الاسلامية نفذت اليها تيارات متعددة اجتمعت فيها وتفاعلت ، وفى هذا الاجتماع والتفاعل ما يولد أفكارا جديدة • واذا كانت قد تأثرت بالثقافة اليونانية ، فلم لم تتأثر بالثقافة الهندية

والفارسية مثلا »(١) .

ان الدين الاسلامى لم يأت رافضا لكل العقائد السابقة عليه ، كما أنه لم يأت موافقا كل الموافقة هذه الثقافات والديانات السابقة عليه فى كل ما جاءت به وما قالته . لقد وافقها حينا واختلف معها حينا . ومن هنا كان قولنا دائما : ان الاتفاق بين الدين الاسلامى وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقا مطلقا ، كما أن الاختلاف بينه وبينها لم يكن اختلافا مطلقا . فثمة أوجه شبه وأوجه اختلاف ، وفى هذا القدر من الشبه وافق الدين الاسلامى الديانات والثقافات الاخرى ، لكنه جاء لكى يصحح بعض المفاهيم الخاصة بالعقيدة المسيحية واليهودية ويعطى بعدا آخر للعلاقات الانسانية . جاء الدن الجديد لكى يرشد العقل الانسانى ويكشف له الطريق ويصحح له مساره ويبين له الغث من الثمين ، انه جاء هاديا ولم يأت مضلا ، جاء بانيا ولم يجىء هادما . وقد نص القرآن على ذلك كله كما سنرى .

طبيعة العقل العربى فى رأى المسلمين :

أشرنا الآن الى طبيعة الظروف الاجتماعية والجغرافية التى أحاطت بنشأة العربى ، وكيف أن هذه الظروف مختلطة ومجتمعة أدت الى نمط معين من السلوك والى عادات وقيم خاصة وأشرنا أيضا الى أن العربى لا يرث شيئا اللهم الا صدى هذه الظروف وانعكاسها على نفسه لكن نفرا من المشتغلين بالدراسات الفلسفية الاسلامية وغيرها قام بتقسيم العالم الى أجناس ، ووصف كل جنس بصفات معينة بغض النظر عن الظروف المحيطة به . وكأن هذا الفريق يريد أن يقول لنا : انه حتى لو تغيرت ظروف العربى وظروف الاوروبى فسوف يظل كلا منهما محتفظا

---

(١) د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ص ٢٢ ط ٢ دار المعارف بالقاهرة .

بعاداته وآرائه وسلوكه !! وهذا أمر نرفضه وندحضه وننكره ، كما سنرى • وفيما يلى نماذج من هذه الآراء ، بادئين بعرض وجهة نظر المؤرخين المسلمين أولا •

يقول الشهرستانى (+ ٥٤٨ هـ •) فى ملله ونحله « من المؤرخين من قسم الامم فقال : كبار الامم اربعة : العرب والعجم والروم والهند• ثم زاوج بين أمة وأمة ، فذكر أن العرب والهند يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم الى تقرير خواص الاشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الامور الروحانية • والروم والعجم يتقاربان على مذهب واحد ، وأكثر ميلهم الى تقرير طبائع الاشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات ، واستعمال الامور الجسمانية (١) •

وفى موضع آخر من نفس الكتاب (٢) يقول « ومنهم (والمقصود الفلاسفة) حكماء العرب ، وهم شرذمة قليلة ، لان أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر • وربما قالوا بالنبوات » • وعن اتجاه الحكماء المسلمين قال انهم « قد سلكوا كلهم طريقة أرسطاطاليس فى جميع ما ذهب اليه وانفرد به ، سوى كلمات يسيرة ربما رأوا فيها رأى أفلاطون والمتقدمين(٣) •

وهذا الذى ذهب اليه الشهرستانى قال به من قبل الجاحظ الاديب المعتزلى الكبير (+ ٢٥٥ هـ) حيث كان من رأيه أن علوم الفرس والاعاجم نتيجة بحث ودراسة طويلة ومتأنية أفادوا فيها من خبرة الاجيال السابقة• أما عن العرب فكان يرى أن « كل شىء للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام » • يقول الجاحظ : ان الهند لهم معان مدونة وكتب مجلدة لا تضاف الى رجل معروف ، ولا الى عالم موصوف ، وانما هى كتب متوارثة

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ١ ص ٢٠ •

(٢) جـ ٢ ص ٦٤ •

(٣) المرجع السابق ص ١٦٨ جـ ٢ •

وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ، ولليونان فلسفة ومنطق • ولكن صاحب المنطق نفسه بكيء اللسان ولا موصوف بالبيان • وفى الفرس خطباء الا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فانما هو عن طـول فكرة وعن اجتهاد وخلوة • وكل شيء للعرب فانما هو بديهـة وارتجال وكأنه الهام • وليست هناك معاناة ولا مكابدة ولا اجالة فكر ولا استعانة، وانما هو أن ينصرف وهمه الى الكلام فتأتيه المعانى ارسالا ، وتنثال عليه الألفاظ انثيالا • وكانوا أميين لا يكتبون ومطبوعين لا يتكلفون • وكان الكلام الجيد عندهم أظهر وأكثر ، وهم عليه أقدر وأقهر • وليس هم كمن حفظ علم غيره واحتذى على كلام من كان قبله • فلم يحفظوا الا ما علق بقلوبهم والتحم بصدورهم واتصل بعقولهم من غير تكلف ولا قصد ولا تحفظ ولا طلب (١) •

فاذا ما تركنا الجاحظ وانتقلنا الى رأى آخر يمثله القاضى صاعد بن أحمد الاندلسى (+ ٤٦٣ هـ •) لوجدناه يقرر أن نفرا من ملوك العـرب كان مهتما بالعلوم والفلسفة ، وخاصة تلك العلوم التى كانت تساعدهم على مصارعة الطبيعة ، كالاهتمام برصد النجوم والكواكب ، واتجاهات الرياح ، وأماكن نزول المطر ، الى غير ذلك • ثم يبين أيضا أنه كان من بين العرب يهود ونصارى وغيرهم من عبدة النجوم والكواكب والاوثان (تذكر قصة سيدنا ابراهيم كما صورها القرآن) • وعند القاضى صاعد أن معرفة العرب بهذه العلوم كان على حسب ما أدركوه بفرط العناية ، وطول التجربة ، لاحتياجهم الى معرفة ذلك فى أسباب المعيشة ، لا على طريق تعلم الحقائق والتدريب فى العلوم • أى أن الحاجة الماسـة والملحة فى رأى القاضى هى التى جعلت العـرب يهتمون ببعض العلوم دون غيرها • ولهذا كان اهتمامهم بالعلوم العملية فى المقام الاول ، وكان ذلك على حساب النظر العقلى (الفلسفة بوجه خاص) •

---

(١) فجر الاسلام ص ٣١ وراجع تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسـلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٣١ — ٣٧) •

لذلك ذهب الى أن الدراسات النظرية ، وعلى رأسها الفلسفة ، لم يكن لها نصيب من تفكيرهم للاعتبارات التى أتينا على ذكرها من قبل • وينتهى صاعد الى القول « ان الله لم يهىء طباع العرب بالعناية فى الفلسفة ، وأنه حتى فى الاسلام لم يشتهر فى التفلسف من صميم العرب الا أبو يوسف بن يعقوب بن اسحق الكندى وأبو محمد الحسن الهمدانى(١) »

أما ابن خلدون فقال عن العرب فى جرأة « انهم لطبيعة التوحش الذى هم فيه أهل انتهاب وعبث ، ينتهبون ما قدروا عليه من غير مغالبة ولا ركوب خطر (لاحظ أن النهب يقتضى الخطر !!) ••• وهم اذا تغلبوا على أوطان أسرع اليها الخراب ، لانهم أمة وحشية ، فينقلون الحجر من المبانى ويخربونها لينصبوه أثافى للقدر ، ويخربون السقف ليعمروا به خيامهم ويتخذوا الاوتاد منه لبيوتهم (لاحظ أن الاستعمار الأوروبى فعل أكثر من ذلك فى الدول التى استعمرها) وليس عندهم فى أخذ أموال الناس حد ينتهون اليه • وليست لهم عناية بالاحكام وزجر الناس عن المفاسد • انما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهبا أو مغرما ••• وهم أبعد الناس عن العلوم ، لان العلوم ذات ملكات ، محتاجة الى التعليم ، فاندرجت فى جملة الصنائع ، والعرب أبعد الناس عنها كما قدمنا، فصارت العلوم لذلك حضرية • وبعد العرب عنها وعن سوقها • والحضر لذلك العهد هم العجم أو من فى معناهم من الموالى • ولذلك كان حملة العلم فى الاسلام أكثرهم العجم أو المستعجمون باللغة والمربى ، ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه الا الاعاجم •

وهم مع ذلك (أى العرب) — هكذا يقول ابن خلدون — أسرع الناس قبولا للحق والهدى ، لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم

---

(١) راجع تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٣١ وما بعدها .

الاخلاق ، الا ما كان من خلق التوحش القريب المعاناة المتهىء لقبول الخير »(١) •

هذه منتخبات مختارة من آراء بعض المسلمين فى موقفهم من طبيعة العقلية العربية • واذا كان لنا أن نلخص هذه الآراء ونعلق عليها فى نقاط محدودة لقلنا :

١ ــ أول ما يلفت النظر فى هذه الآراء هو أنها أقرب الى الاجماع فى وصف العقلية العربية بالذكاء وسرعة البديهة والخاطر • فقد قال الشهرستانى الاعجمى عنهم « أكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر » بينما قال الجاحظ « وكل شىء للعرب فانما هو بديهة وارتجال وكأنه الهام• وقال عنهم ابن خلدون انهم « أسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها ••• » •

ومعنى ذلك أن استعداد العربى للتعلم أمر لا شك فيه ، وأن قدرة العربى على الفهم والتحصيل لا تقل عن غيرها من قدرات فى شعوب أخرى ••• ويرتبط بذلك أن أى حكم يصف العقل العربى بعدم القدرة على التفلسف أو الجمود ، أو عدم المقدرة على التحضر والتطور نقول ان أى حكم يرى أن هذه خواص ثابتة فى طبيعة العقل العربى ولد بها انما هو حكم جائر متعسف • أما اذا قال بأن الظروف هى التى أدت بالعقل العربى الى عدم البروز فى مجال الفلسفة أو التحضر ، فأمر يمكن وضعه فى الحسبان وفتح باب الحوار والمناقشة معه •

٢ ــ الامر الثانى الذى أكدته هذه النصوص ، من جهة أخرى ، هو أن الحضارة والثقافة والتعليم وتحصيل العلوم وتدوينها ••• كلها تحتاج الى دراسات طويلة ومتأنية ، والى نظرة هادئة ثاقبة ، والى

---

(١) عن كتاب فجر الاسلام ص ٣١ ــ ٣٣ من مواضع متفرقة ، وراجع أيضا د • محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ١٤ ــ ٢١ ــ دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠م الاسكندرية •

مدارس يلقن فيها الاساتذة الطلاب المناهج الدراسية والخبرة الانسانية •
ومن هنا كان قول الجاحظ « ان الهند لهم معان مدونة ، وكتب مجلدة لا تضاف الى رجل معروف ولا الى عالم موصوف ، وانمـا هى كتب متوارثة وآداب على وجه الدهر سائرة مذكورة ••• » ومن هنا أيضـا كان قول ابن خلدون «ان العلوم محتاجة الى التعليم وان العلوم «حضرية» على حد تعبيره •••• الخ •

وقد أشرنا قبل ذلك ، وفى أكثر من مناسبة ، أن الظروف التى مر بها العرب هى التى حالت بينهم وبين أن يكونوا « متحضرين » وحالت بينهم وبين بناء المدارس والاديرة كى تكون دورا للعلم والعبادة فى آن واحد • فالعربى لم يعرف الاستقرار ولم يعرف الراحة النفسية ولم تضمن له الطبيعة لقمة عيشه • ولهذا كان فى واد وتحصيل العلوم والمعارف فى واد آخر • وسوف تتغير هذه الصورة كلية بعد الفتوحات الاسلامية، وبعد ما تيسر حال العربى نتيجة لتغير الظروف المحيطة به • فسـوف تهىء الظروف الجديدة المجال لبناء المساجد والكنائس كدور للعلـم والمعرفة ، وحيث تم بناء مراكز للدراسات النظرية وغيرها • فلو أن العقلية العربية هى هى كما وصفها هؤلاء ما استطعنا أن نفسر هذه التغيرات التى طرأت عليها طبقا لتغير الظروف والأوضاع السائدة • بل أن تغيرها هكذا ، وسرعة تكيفها مع البيئة الجديدة ، لدليل قاطع على صحة ما ذهب اليه ابن خلدون من أن العرب « أسرع الناس قبولا للحق والهدى لسلامة طباعهم من عوج الملكات وبراءتها من ذميم الاخلاق •

بل ان ما أخذه ابن خلدون على العرب من أنهم أهل نهب وسـلب وتدمير للبلاد التى يفتحونها ، يمكن أن يؤخذ لهم لا عليهم !! • فقد ذكر أنهم حينما يفتحون هذه البلاد لا يعبثون بما يغتنمون ، وانما هـم يأخذون الحجر ليأخذوه أثافى للقدر ، ويخربون السقف ليعمروا به خيامهم ، ويتخذوا الاوتاد منه لبيوتهم • أى أن العربى حاول بقدر جهده الاستفادة مما أخذه عن الآخرين •

٣ ــ أما ما ذكره ابن خلدون بوجه خاص من أنهم متوحشــون ومدمرون الى آخر هذه الصفات ، فأمر ينبغى أن يوضع فى سياقه التاريخى • بمعنى أنه على ضوء الظروف التى شرحناها اقتضت (هذه الظروف) مواصفات خاصة فيمن يحياها • فالشجاعة أمر رئيس لضمان « الحياة » والاعتداء على ممتلكات الآخرين أمر لا مفر منه للبقاء والا مات الانسان جوعا • والانتقال من مكان الى مكان آخر ، أو بقعة أخرى من الأرض ، سمة من سمات البدوى الذى لا بديل له عن هذه النقلة لأنها فرضت عليه ولم يفرضها هو على نفسه •

وقد كان ابن خلدون موضوعيا حينما أرجع عدم اهتمام المسلمين بالفلسفة وابداعهم فيها للظروف الخاصة التى أحاطت بهم ، حيث أن الاشتغال بالعلوم عامة وبالفلسفة خاصة أمر يرجع الى « ظروف الزمان والمكان وحاجات العمران » على حد تعبيره • ان « تعليم العلم يتعلق بالكلام عن الصنائع التى تكثر فى الحضر وتزداد مع الحضارة والعمران وتقل فى حالة البداوة » •

ولا ينبغى أن يغيب عنا أن لهؤلاء « المتوحشين » فضائل قد لا نجدها الآن فى مجتمعنا المعاصر مثل الاقدام ، والكرم ، والمروءة ، والنجدة ، والصدق ، والاخلاص ، والوفاء ، وبذل النفس •• وغيرها • فكيف تقــع أعيننا على الهنات وحدها دون المميزات • يقول « أوليرى » : « ويبلــغ حب العربى لحريته مبلغا كبيرا حتى اذا حاولت أن تحدها أو تنقص من أطرافها هاج كأنه وحش فى قفص ، وثار ثورة جنونية لتحطيم أغلاله والعود الى حريته • ولكن العربى من ناحية أخرى مخلص مطيع لتقاليــد قبيلته ، كريم يؤدى واجبات الضيافة والمحالفة فى الحروب ، كما يؤدى واجبات الصداقة مخلصا فى آدائها حسب ما رسمه العرف • وعلى العموم فيظهر لى أن هذه الصفات والخصائص أقرب ان تعد صفــات وخصائص لهذا الطور من النشوء الاجتماعى من أن تعد صفات خاصــة

لشعب معين ، حتى اذا استقر العرب وعاشوا عيشة زراعية مثلا تعدلت هذه العقلية »(١) .

والسؤال الآن اذا كان العربى يهيج كالوحش الكاسر لمن يقلل من حريته فلماذا قبل هذا العربى الحر متابعة الفلاسفة اليونانيين متابعة عمياء فى زعم نفر من المستشرقين ، لماذا لا نسلم أيضا بحريته على مستوى الفكر وقدرته على اختيار ما يناسبه من المذاهب ؟

٤ — ورغم قسوة هذه الظروف الا أننا نصادف بعض العلوم والمعارف لدى العرب ، كما ذهب الى ذلك القاضى صاعد ، والشهرستانى، والجاحظ . ويكفى أن نذكر هنا قول الشهرستانى فى ملله « اعلم أن العرب فى الجاهلية كانت على ثلاثة أنواع من العلوم : أحدها علم الانساب والتواريخ والاديان ويعدونه نوعا شريفا ، خصوصا معرفة أنساب أجداد النبى عليه الصلاة والسلام . ومنها علم الرؤيا وكان « أبو بكر » رضى الله عنه ممن يعبر الرؤيا فى الجاهلية ويصيب فيرجعون اليه ويستخبرون عنه . ومنها علم « الانواء » وذلك مما يتولاه « الكهنة » و «القافة» منهم (١) .

كذلك يستشف من أقوال الشهرستانى أنه بينما كانت نزعة الروم والعجم هى الاهتمام بكيفيات الاشياء والحكم بأحكام الطبائع وتغلب الاكتساب والجهد ، نجد أن نزعة العرب والهند هى النظر الى خواص الاشياء وماهياتها مع غلبة الفطرة والطبع .

كذلك مما يلفت النظر هنا قول الشهرستانى اهتمام العرب بالمسائل الميتافيزيقية أو على حد تعبيره « استعمال الامور الروحانية » ولعله قصد بذلك السحر والتنجيم والعرافة وغيرها .

---

(١) عن فجر الاسلام ص ٣٤ .

(١) الملل والنحل جـ ٢ ص ٢٥٠ .

٥ — أما ما زعمه نفر منهم بأن أرسطو قد سيطر عليهم تماما فتعبير غير دقيق • ذلك أن أهم أعمال الافلاطونية المحدثة قد نسب — بطريق الخطأ — الى أرسطو • ولهذا اعتقد المؤرخون القدماء كالشهرستانى وصاعد وغيرهما ، أن ما سمى « أوثولوجيا أرسطاطاليس ، والخير المحض، أعمال أرسطية ، ولهذا كان حكمهم صادقا لان ارسطو حينئذ يكون قد أثر فى اتجاهين معا : اتجاه حسى واتجاه روحى • اتجاه تجريبى ان شئت وآخر مثالى • أما وقد عرف الآن وجه أرسطو الحقيقى ، كما عرف أيضا وجه أفلاطون والافلاطونية المحدثة فينبغى أن نعدل عن هذا الحكم السابق ونعدله ونقول : ان المسلمين قد أفادوا من أفلاطون افادتهم من أرسطو • فقد أخذوا من أرسطو الاتجاه التجريبى الواقعى ، وأخذوا من أفلاطون والافلاطونية المحدثة الاتجاه الروحى المثالى •

٦ — بقى أمر آخر هام له دلالته وهو أنه لا ينبغى أن ننسى تلك الخلافات التى كانت مستعرة بين الفئات والأحزاب الاسلامية ، كتلك التى حدثت بين الشيعة والخوارج والمعتزلة والاشاعرة وغيرها • والمتكلمون ، بصفة عامة ، كان لهم موقفهم من الفلسفة والفلاسفة ، وهؤلاء بدورهم كان لهم موقفهم من التصوف والكلام أى أن كل حزب يعتقد أنه الناجى بما لديه من أدلة وأنه أقرب الى الاسلام من الآخرين • فاذا وضعنا ذلك فى حسباننا أدركنا مغزى حكم الشهرستانى وابن خلدون (وهما أشعريان) والجاحظ (وهو معتزلى) على الفلاسفة • بمعنى أننا قد نصادف ، بعض الأحكام القاسية على الفلسفة الاسلامية (النظر العقلى الخالص) من بعض الاسلاميين وترجع هذه القسوة ، أحيانا ، لصدورها عن جماعات أو فئات لها موقفها الخاص من الفلسفة • لان هذه الجماعات والفئات تنتمى الى مدارس أخرى فكرية • ماذا كنا ننتظر من الشهرستانى مثلا أو الجاحظ فى حكميهما على الفلسفة ؟ هل سيرفعان من شأنها على حساب علم الكلام المشتغلين به !! لقد حاربت مدارس علماء الكلام الفلسفة والقائمين بها ، وكان من زعماء هذه المدارس الجاحظ ، والشهرستانى ، وابن خلدون ، والغزالى وغيرهم • لذلك ينبغى أن نأخذ

حكم هؤلاء على الفلسفة الاسلامية وحكمائها بحذر ، وأن نقوم هذه الاحكام تقويما موضوعيا يضع انتماءهم الفكرى موضع الاعتبار •

أهمية الفلسفة الاسلامية وطبيعة العقل العربى فى رأى نفر من المستشرقين

بعد أن عرضنا منتخبات من آراء بعض العرب والمسلمين فى الحكم على العقلية العربية ننتقل الآن الى عرض رأى بعض المستشرقين ثم نعقب على ما ذهبوا عليه •

يعد المستشرق الالمانى Tennemann تنمان + ١٨١٩ م من أوائل الذين تحدثوا عن الفلسفة الاسلامية وفلاسفتها • وقد ظهر كتابه « المختصر فى تاريخ الفلسفة عام ١٨١٢ فى طبعته الالمانية • وقبل أن نعرض رأى صاحبنا هذا ينبغى أن نلاحظ سيطرة فكرة العنصر السامى وخصائصه على تفكير تنمان وحكمه • كيف لا وهو من الجنس الآرى الذى يرفع من شأنه على حساب الاجناس الاخرى • ثم اننا سوف نلاحظ أنه رأى أن الفلسفة الاسلامية ليست الا اليونانية وقد نقلت أو عربت ، وأن أرسطو هو الفيلسوف الذى سيطر على عقول المسلمين دون سبب يذكر !! ثم ان تنمان يصنف المدارس الفلسفية لدى العرب فيذكر منها :

ــ الفلاسفة أمثال الكندى والفارابى وابن سينا •

ــ ثم هناك مدارس علماء الكلام •

ــ وأخيرا الصوفية باتجاهها الفريد •

كذلك سوف يلاحظ القارىء فى عبارات « تنمان » مدى سوء فهمه لطبيعة النص الدينى عند المسلمين ، الامر الذى أدى به الى مهاجمة القرآن زاعما أنه المسئول عن تأخر الدراسات الفلسفية وغيرها ، حيث رفعه أهل السنة فى وجه كل اتجاه تجديدى كما يرى •

كذلك مما سوف يلاحظ القارىء أن « تنمان » لا ينكر وجـــود فلسفة عربية على الحقيقة ، لكنه يشببها بفلسفة العصور الوسطى حيث يرى أن هذه الفلسفة العربية ليست الا مزجا مشوها من الفلسفة اليونانية مضافا اليها بعض الثقافات الاخرى .

يقول «تنمان» : « العرب شعب مجبول على استعدادات قويـــة وثابه . ولقد كان أولا صابئيا ثم استمدحماسة دينية وحربية من دين محمد المتوفى سنة ٦٣٢م وهو دين شهوانى وعقلى معا . ومن آثار خلفائه وتفاسيرهم لما يزعمونه وحيا أوحاه الله الى هذا النبى ، وفى قليل من الزمن تغلب العرب على قسم عظيم من آسية وأفريقية وأوربه وأخضعوه للاسلام . وكان اختلاطهم بالامم المغلوبة ، خصوصا السوريين واليهود واليونان ، وتقدمهم فى ألوان الترف وكلما يستتبعه الترف ، وحاجتهم الى الاستعانة بصناعة الأجانب من الأطباء ومن المنجمين ، وتأثير هؤلاء فيهم ، كل أولئك ولد فيهم شهوة متأججة الى تحصيل المعارف . وقد عاون هذه النزعات خلفاء العباسيين :المنصور الذى ولى الخلافة من سنة ٧٥٣ — ٧٥٥م ، والمهدى الذى توفى سنة ٧٨٤م ، وهارون الرشيد المعاصر لشارلمان وكان خليفة ما بين سنة ٧٨٦ — ٨٠٨م والمأمون الخليفة من سنة ٨١٣ — ٨٣٣م ، والمعتصم المتوفى سنة ٨٤١م . هؤلاء الخلفاء أمروا بنقل كتب اليونانيين الى العربية وأنشأوا المدارس ودور الكتب الحافلة ....

ويكاد يكون أرسطو مع شراحه الى فيلوبنوس (يحى النحوى) من بين سائر الفلاسفة هو الذى استرعى أنظار العرب . وقد تلقوا جملة ما ألفه أرسطو ، ولكنهم تلقوها على الحقيقة عن تراجم ناقصة جدا ، بوساطة خادعة ، هى وساطة المذهب الافلاطونى الجديد ، وأضافوا الى هذا دراسة العلوم الرياضية والتاريخ الطبيعى والطب . لكن عـــدة عقبات — كما يقول تنمان — ثبطت تقدمهم فى الفلسفة ، وهذه العقبـــات هى :

١ ــ كتابهم المقدس الذى يعوق النظر العقلى الحر •

٢ ــ حزب أهل السنة وهو حزب مستمسك بالنصوص •

٣ ــ أنهم لم يلبثوا أن جعلوا لارسطو سلطانا مستبدا على عقولهم ذلك الى ما يقوم دون حسن تفهمهم لمذهبه من الصعوبات •

٤ ــ ما فى طبيعتهم القومية من ميل الى التأثر بالاوهام •

من أجل ذلك لم يستطيعوا أن يصنعوا أكثر من شرحهم لمذهب أرسطو وتطبيقه على قواعد دينهم الذى يتطلب ايمانا أعمى • وكثيرا ما أضعفوا مذهب أرسطو وشوهوه • وبذلك نشأت بينهم فلسفة تشبه فلسفة الامم المسيحية فى القرون الوسطى ، تعنى بالبراهين الجدلية المتعسفة ، وتقوم على أساس من النصوص الدينية •

ثم جاء التصوف فعرض لهذا العلم المؤلف من اصطلاحات خاوية •

على أن الآثار الفلسفية العربية لما تدرس الا دراسة ضئيلة جدا لا تجعل علمنا بها مكتملا •

وكان يوجد غالبا عند العرب طائفتان من الفلاسفة عظيمتان : احداهما طائفة الفلاسفة على الحقيقة ، وهم من القائلين بالوجود المثالى ، يعتقدون تبعا للمذهب الافلاطونى الاسكندرى أن العالم قديم ، ويبحثون عن سبيل لوصل هذه الفكرة بالدين المنصوص • ويدخل فى هذا القسم الزهاد الذين هم الصوفية •

والثانية طائفة فلاسفة جدليين أهل نظر عقلى هم المتكلمون أو المتشاؤون الذين تقوم عقائدهم على الاصول الدينية الواردة فى القرآن• ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفى وهم يقاومون الاولين • وعلمنا بأمر الفريقين لا يزال علما ناقصا • ثم يعدون طائفة

ثالثا هى طائفة الاشعرية المؤلفة من جبريين لا يرون للاشياء عللا الا ارادة الله (١) ٠

أما « دى بور » فقد ذهب فى كتابه « تاريخ الفلسفة فى الاسلام » الى القول (وقد أظهر علماء المسلمين ، فيما بعد من الاحترام لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد (عليه الصلاة والسلام) من احترام لكتب اليهود والنصارى المقدسة ٠ وكان هؤلاء العلماء أعرف بالكتب التى رجعوا اليها ولكنهم كانوا أقل حظا من الابتكار ٠ كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا فى العلم يجب الخضوع له ٠ وكان المفكرون الاولون فى الاسلام مؤمنين بسمو العلم اليونانى حتى لم يكن يخالط نفوسهم ريب فى أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ٠ ولم يخطر على قلب أحد من الشرقيين أن يبحث بحثا مستقلا فى أمور لم يطرقها أحد قبله ، لان الشرقى يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان ٠٠ » (١) ٠

أما عن الفلسفة فى الاسلام ، فيقول « دى بور » : وظلت الفلسفة الاسلامية طوال حياتها فلسفة انتخابية قوامها الاقتباس مما ترجم من كتب الاغريق ، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون استمدادا من معارف السابقين لا ابتكارا ٠ ولم تتميز عن الفلسفة التى سبقتها بافتتاح أبحاث جديدة ، ولا هى انفردت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة٠ فلا نجد لها فى عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها ٠ ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ، وان تتبع دخول أفكار اليونان فى مدنية الشرق الكثيرة العناصر ، هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين ، ولا

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٤ — ٧ ط ٢ لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة سنة ١٩٥٩ م — ١٣٧٩هـ

(٢) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ٣٣ ترجمة د ٠ أبو ريده — لجنة التأليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ ٠

ولا سيما اذا تناسينا الفلسفة اليونانية ولم ندقق فى مقارنة الفلسفة الاسلامية بهـا •

ولهذا البحث شأن عظيم اذ أنه يتيح لنا فرصة لمقارنـة المدنية الاسلامية بغيرها من المدنيات •

والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت فى بلاد اليونان ، حتـى لقد يعدها الانسان غير خاضعة للظروف العامة التى تنشأ فيها المدنيـات، وبحيث لا يمكن تعليل ظورها بأسباب خارجة عنها •

ولتاريخ الفلسفة فى الاسلام شأن آخر لانه يرينا أول محاولة للتغذى بثمرات الفكر اليونانى تغذيا أبعد مدى وأوسع حريـة مما كان عليه الامر فى نشأة علوم العقائد عند المسيحيين الاولين • واذا أحطنا علما بالظروف التى أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل ، بطريق القياس ، الى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العـرب الى المسيحيين فى القرون الوسطى • ولكن يجب أن نكون فى هـذا القياس على حذر ويجب ألا نفرط فى أمره الآن على الاقل • ثم ان معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالاحوال التى تنشأ فيها الفلسفة فى الجملة » •

ثم يصدر « دى بور » حكما جائرا على الفلسفة الاسلامية بقولـه « ••• ونكاد لا نستطيع أن نقول ان هناك فلسفة اسلامية بالمعنى الحقيقى لهذه العبارة • ولكن كان فى الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف • وهم وان اتشحوا برداء اليونان ، فان رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة • وغير عسير علينا أن نستهين بشأنهم اذا نظرنا اليهم بعين مدرسة فلسفية حديثة تفتخر بفلسفتها ، ولكن يحسـن بنا أن نتعرفهم فى بيئتهم التاريخية(١) •

---

(١) ص ٣٤ — ٣٥ من تاريخ الفلسفة فى الاسلام .

هذا هو رأى « دى بور » أحد المستشرقين الالمان المهتمين بالفلسفة الاسلامية . ونحن بطبيعة الحال قد نختلف معه ، وقد نتفق ، فى بعض المسائل . فنحن نتفق معه فى القول : اننا لا ينبغى البتة أن نقارن الفلسفة الاسلامية بالفلسفة اليونانية أو الفلسفة الحديثة ، لاننا حينئذ نظلم الاسلامية وغيرها ، لان أوجه المقارنة هنا لا مجال لها . وقد تصح المقارنة اذا كانت الظروف التى نشأت فيها هذه الفلسفات متشابهة ، لكنا نعلم أن الظروف التى نشأت فيها الفلسفة اليونانية والحديثة مختلفة كلية عن الظروف التى نشأت فيها الفلسفة الاسلامية .

ونتفق مع « دى بور » أيضا فى أنه من الضرورة بمكان أن نضع فى حسباننا ، ونحن نحكم على الفلسفة الاسلامية ، الظروف التى مر بها المجتمع العربى الاسلامى . اذ أنه يحسن بنا أن نتعرفهم فى بيئتهم التاريخية على حد تعبيره . فمن شأن معرفة هذه الظروف أن تبرز لنا السبب الذى من أجله تأخرت الدراسات الفلسفية عند العرب والمسلمين من جهة ، ومن شأنها أيضا أن تجعل حكمنا على العقلية العربية حكما صادقا وأمينا وأكثر رأفة من جهة أخرى .

كذلك نحن نتفق معه فيما ذهب اليه من تأكيد القول باحترام المسلمين للعلم والعلماء . وقد تمثل ذلك فى تقديرهم للفلسفة اليونانية وفلاسفتهم، ولكنا نهمس فى أذن « دى بور » وغيره من المستشرقين أن هذا الموقف تجاه الثقافات الاخرى انما يعبر عن وعى كامل بقيمة العلم والعلماء ، ويعبر عن سعة أفق العرب والمسلمين ورحابة صدورهم لعلوم الاجانب رغم تباين مللهم عن ملة المسلمين . وهذا أمر أكده الدين الاسلامى وهو ما أقر واعترف به « دى بور » .

كذلك نوافق « دى بور » على أن الفلسفة الاسلامية فى نشأتها كانت، بمعنى ما ، فلسفة انتخابية اذا فهم هذا اللفظ بمعنى أن المسلمين لم يكونوا مرتبطين بفيلسوف معين ، بل كانوا ينتخبون من هذا وذاك ما يتفق

مع مبناهم الفلسفى الذى سعوا الى تشييده • وما رفض المسلمين لبعض الجوانب الارسطية والافلاطونية ، على حد سواء ، الا دليل قاطع على أنهم رفضوا التقليد والمتابعة العمياء • وليس ما يمنع البتة من آخذ الحقائق مهما كان مصدرها حتى من أعدى أعداء الاسلام • ألم يقل الرسول الكريم : اطلبوا العلم ولو فى الصين • ونتفق مع «دى بور» أيضا فى أن أهمية الفلسفة الاسلامية « أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ••• وأنهم مهما أفادوا من الفلسفة اليونانية فان رداء اليونان لا يخفى ملامحهم الخاصة » •••

على أن هذا الاتفاق فى الرأى ليس اتفاقا كاملا فثمة أحكام أصدرها « دى بور » لا نوافق عليها ، بل نرفضها وندحضها : يأتى فى المقام الاول ما ذهب اليه فى حديثه عن أن المسلمين كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطانا فى العلم يجب الخضوع له ••• الخ نقول : ان هذا القول على اطلاقه هكذا ليس صحيحا ، حيث ينبغى أن نميز بين مرحلة الترجمة حيث التلقى والاستيعاب ، وبين مرحلة لاحقة لهذه ، وأقصد دراسة الترجمات وتفنيدها ، وشرحها ، والتعليق عليها ، والاخذ منها ، والاعتراض والرد عليها • فلم يكن المسلمون بحال مجرد نقلة أو تابعين أو مقلدين ••• وقد أشرنا الى ذلك أكثر من مرة • كيف نوافق « دى بور » على رأيه هذا ونعقله ونحن نقرأ تهافت الفلاسفة للغزالى ، وكتب التصوف ، وعلم الكلام ، وبعض كتب علماء المسلمين الآخرين أمثال ابن تيميه فى كتابيه : نقض المنطق والرد على المنطقيين ، وغير ذلك الكثير والكثير ••• ماذا يسمى « دى بور » المباحث التى خاضها المتكلمون ، والصوفية ، حتى يقول انه لم يخطر على قلب أحد من الشرقيين أن يبحث بحثا مستقلا فى أمور لم يطرقها أحد قبله !! •

كذلك نحن نختلف مع مستشرقنا هذا فيما ذهب اليه من القول : « ان الفلسفة فى بلاد اليونان ظاهرة فريدة مستقلة حتى لقد يعدها

الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التى نشأت فيها المدنيات ... »
ان مثل هذا القول هكذا يعد فى رأينا بعيدا كل البعد عن الصواب .
فليس ثمة ظاهرة مستقلة مهما كانت درجد أصالتها . فمن المؤكـــد
أن الفلسفة اذا كانت قد اجتمعت خيوطها فى فجرها على يد الفلاسفة
اليونانيين ابتداء من طاليس ، الا أنه من الثابت أيضا أن قدرا لا بـــأس
به من هذه الخيوط الفلسفية قد نسج فى غير بلاد اليونان .

يقول « كارل هينرش بكر » فى مقالة له عنوانها « تراث الاوائل
فى الشرق والغرب » يقول : « ظهر لهم (أى للعرب) هذاالتراث (اليونانى)
فى ثوب الهلينية المتأخرة ، أعنى فى صورة المسيحية الشرقية واليهودية
اللاحقة على التوراة ، ثم فى صورة المانوية والزرادشتية المشبعة بالروح
اليونانية . فكأن تراث الاوائل قد شاعت فيه آنئذ روح شرقية عميقة وكان
أكثر شرقية مما كان فى الغرب ، ولو أن المسيحية فى الغرب لا تستطيع
أن تنكر ينبوعها الشرقى ... » .. ثم يقول فى موضع لاحق « ... بل
ان المرء ليميل الى أن يسأل هذا السؤال الذى يبدو وكأنه بدعة مخالفة ،
أقول أن يسأل عما اذا لم تكن أعمال أفلاطون الفذة يمكن تفسيرها بأن
عبقريته استطاعت أن تجمع بين التفكير اليونانى والتدين الشرقى ، مما
جعل العصر المتأخر بعده مبشرا بالمسيحية ، وهى التى فيها يبدو هذا
الامتزاج بعينه . وعلى كل حال فان الروح اليونانية قد هضمت فى العصور
المختلفة من عصور تطورها عناصر شرقية جديدة دائما ، وأظهر مثل لذلك
ما حدث فى العصر الذى مر بين الاسكندر وأول التاريخ الميلادى ، ثم
ما حدث من جديد مرة أخرى عن طريق امتزاج الهلينية الناشئة فى هذه
القرون بالمسيحية والمانوية والاديان الشرقية الاخرى . وهذه الهلينية
المطبوعة بالطابع الشرقى قد بلغت غايتها فى الاسلام نهائيا (١) .

ان ثمة شكوكا كثيرة حول معرفة طاليس بالتوراة وافادته منها ..

---

(١) راجع التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ترجمة د . عبد الرحمن بدوى ص ٦ — ٧ ط ٣ — النهضة العربية.

وفى مقابل هذه الشكوك بات مؤكدا أن بعض الفلاسفة اليونانيين قد زاروا مصر القديمة بحضارتها العريقة ، وأخذوا منها الكثير والكثير . ولعل نفس الامر قد حدث مع بعض الحضارات الاخرى مثل الاشورية والبابلية وغيرها . ثم أن بعض المباحث التى تدخل فى عين الفلسفة اليونانية وتزهو بها هذه الفلسفة ، قد عرض لها المصريون القدماء بطريقة تثير العجب وتدعو الى الدهشة وهذا ما قد أشرنا اليه بشىء من التفصيل فى كتابنا « دراسات فى الفلسفة الخلقية » حيث خصصنا القسم الاول للحديث عن بزوغ فجر الضمير فى مصر .

ولعل « دى بور » قد دحض نفسه بنفسه وعفانا من الاستطراد فى الرد عليه . فبينما هو يقلل من شأن الفلسفة الاسلامية وطبيعة العقل العربى ، نراه ينفى ذلك ويشير الى دورها الهام والرئيسى فى تاريخ الفكر العالمى حيث قال « .. ومع هذا فشأن الفلسفة الاسلامية من الوجهة التاريخية(!!) أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية فى القرون الوسطى ... ثم يقول : ولتاريخ الفلسفة فى الاسلام شأن آخر ، لانه يرينا أول محاولة للتغذى بثمرات الفكر اليونانى تغذيا أبعد مدى وأوسع حرية مما كان عليه الامر فى نشأة العلوم والعقائد عند المسلمين الاولين (١) .

ثم يعلن « دى بور » بوضوح لا لبس فيه « ... كان فى الاسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف . وهم وان اتشحوا برداء اليونان (الفكرى) فان رداء اليونانى لا يخفى ملامحهم « الفكرية الاصلية » .

واضح اذن من خلال قراءة « دى بور » انه كان حائرا بين

---

(١) وراجع ايضا رينان فى هذا الصدد حيث قال : وحاصل القول أن الافق العقلى الذى مثله علماء العرب حتى أواخر القرن الثانى عشر أرفع من أفق العالم النصرانى ص ١١ من ابن رشد والرشدية ترجمة عادل زعيتر — دار احياء الكتب العربية — القاهرة سنة ١٩٥٧ .

الاعتراف بفضل المسلمين على من جاء بعدهم وبين التقليل والتهوين من شأنهم ، بزعم أن ما لديهم لا يضيف جديدا الى التراث الفلسفى • ونحن لا نفهم عباراته السابقة والاشارة بوضوح الى حريـــة الفكر ، التى لا نظير لها فى مسيحية العصور الوسطى ، الا من جهة أن للمسلمين شخصيتهم ومواقفهم ونظراتهم الخاصة •

وفضلا عن هذا كله فقد أصدر « دى بور » حكمه هذا على الفلسفة الاسلامية لكنه نسى (أو تناسى) ما قاله فى بداية كتابه هذا من « أن هذه (والمقصود محاولته كتابة مؤلف عن تاريخ الفلسفة فى الاسلام) أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الاسلامية فى جملتها بعد أن وضع الاستاذ « منك » فى ذلك مختصره الجيد • ويمكن أن يعد كتابى هذا (والكلام على لسان دى بور) فتحا جديدا لا اكمالا لما سبقه من مؤلفات • ولست أزعم أنى قرأت كل ما كتب فى هذا الموضوع من قبل ، ولم يكن كل ما عرفت من الكتب فى متناول يدى،ولم أستطع الانتفاع بالمخطوطات الا نادرا (١) •

هذا هو قول « دى بور » ونحن نتساءل : اذا لم يكن قد قرأ الا القليل عن الفلسفة الاسلامية ، واذالميكنقدانتفع الا بالقليل القليل من المخطوطات الاسلامية ، فأنى له أن يحكم عليها حكما مطلقا دون أن يقيد هذا الحكم بما قرأ !! وقد أشرنا الى هذه النقطة فى حديثنا عـــن ضرورة تحصيل الفلسفة الاسلامية وقراءتها فى مظانها الرئيسية قبـــل الحكم عليها •

أما ما ذكره دى بور من أن حكماء الاسلام قد قلدوا اليونانيين تقليدا أعمى وذلك بناء على ما ذهب اليه من أنهم يرون أن من لا شـــيخ له فشيخه الشيطان » • نقول ان « دى بور » لم يكن أمينا فى استخدامه هذا التعبير فى هذا الصدد • لان هذه العبارة وردت على لسان الشـــيخ

---

(١) المرجع السابق ص ١ •

الاكبر محى الدين بى غربى ، وهو كما نعلم صوفى (راجع كتابنا:دراسات فى التصوف الاسلامى) والطريق عند الصوفية يحتاج الى شيخ أو مرشد • هذا فى مجال التصوف أما فى الفلسفة فلم يذكر أحد من حكمائها هذه العبارة ولم تجر على لسان واحد من متكلمى الاسلام اللهم الا الشيعة لاعتبارات مذهبية ، فكيف يطلقها دى بور هكذا على الفلسفة الاسلامية عامة مستخلصا منها صفة التقليد الاعمى !! •

بقى أن أشير الى أن هذه العبارةالتىأخذها «دى بور» عنى المسلمين بغير حق توجد عند المسيحيين • فنظام الاديرة والرهبنة كله قائم على العلاقة بين الكاهن والشماس (الشيخ والمريد) • ومن يقرأ فى هذا الصدد سوف يجد من هذه الناحية نظاما قاسيا صارما حيث يبدأ بالاعتراف الكامل للاب (أب الاعتراف = المرشد) ، ثم يدخل فى نظام لا ينبغى له أن يعترض فيه أو يرفض تنفيذ ما يطلب منه عمله ••• !! فكيف يأخذ هذا على الفلسفة الاسلامية دون أن يأخذه على نفسه ، ولماذا وصف الاسلاميين بالتقليد الاعمى من خلال علاقة الشيخ بالمريد عند الصوفية ثم لا يصف الغربيين المسيحيين بذلك رغم وجود الشيوخ والمريدين أيضا لديهم ؟

فاذا ما تركنا « دى بور » وانتقلنا الى مستشرق آخر مثل «رينان» لوجدناه يضع منذ بداية الامر حكما لا يحيد عنه وهو أن الجنس السامى بعيد كل البعد عن الفلسفة ولا قبل له بها وليست من شأنه • ذهب الى ذلك فى كتابيه : « تاريخ اللغا تالسامية » و « ابن رشد والرشدية » • فقد ذكر فى مقدمة الطبعة الثانية لهذا الاخير قوله:

«اننى لم أستطع أن أغير وجهة نظرى حيال اصول الفلسفة العربية على العموم وطابعها ، فترانى أصر على اعتقادى (!!) انه لم يسيطر على ايجاد هذه الفلسفة أية فرقة كبيرة من فرق العقائد ، وذلك أن العرب لم يصنعوا غير انتحال مجموع الموسوعة اليونانية كما عول عليـــه العالم بأسره حوالى القرن الثامن ••• ومن الحق البالغ أن يقال ، من

جهة أخرى ، ان الفلسفة العربية حين اتسباعها على أساس نقلى انتهت فى القرن الحادى عشر والقرن الثانى عشر على الخصوص الى ابـداع حقيقى ... » ثم يعود فيقول « ... وحاصل القول أن الافق العقلى الذى مثله علماء العرب حتى أواخر القرن الثانى عشر أرفع من أفـق العالم النصرانى ، بيد أنه لم يوفق للمرور فى المعاهد ما أقام علم الكلام حاجزا تتعذر مجاوزته من هذه الناحية ، فبقى الفيلسوف المسلم هاويا أو موظف بلاط ، ثم ألقى التعصب رعبا فى الملوك فتوارت الفلسفة وأبيدت المخطوطات بأمر ملكى . وذكر النصارى وحدهم أنه كان لدى الاسلام علماء ومفكرون »(١) .

ثم يقول « ارنست رينـان فى موضـع لاحق : « وليس العرق السامى هو ما ينبغى لنا أن نطالبه بدروس فى الفلسفة . ومن غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق ، الذى استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة ، أقل ما يكون من بواكير خاصة به فى حقـل الفلسفة . ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب غير اقتداء بالفلسفة اليونانية (٢) .

ثم يقول فى موضع آخر وفى اشارة منه الى أن القرآن الكريم كان يقف حجر عثرة أمام حرية الفكر وأمام انطلاقة العقل ، يقول فى حديثه عن ابن رشد أنه بوفاته أى بوفاة ابن رشد « فقدت الفلسفة العربية فيه آخر ممثل لها وضمن انتصار القرآن على الحرية الفكرية لسـتة قرون على الاقل » (٣) .

---

(١) رينان : ابن رشد والرشدية ص ١٠ — ١١ ترجمة عادل زعيتر — دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٥٧ القاهرة ، وراجع ايضا : ليـون جوتييه فى كتابه : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية تد . محمد يوسف موسى — دار الكتب الاهلية ط ١ سنة ١٩٤٥ .

(٢) المرجع السابق ص ١٥ .

(٣) ص ٢٣ وراجع ص ٢٥ أيضا من نفس المرجع السابق .

وفى حديثه عن أهمية شروح ابن رشد يقول « ان هـذه الشروح لا يمكن أن يكون لنا بها غير متعة تاريخية . وأن من الجهد الضائع أن نحاول استخراج نور منهـا لتفسير أرسطو ! ! وذلك كما لو أريد الاطلاع على راسين بمطالعته فى ترجمة تركية أو صينية ، وكما لو أريد تذوق روائع الأدب العبرى بالتوجـه الى نيقولا الليرى أو الى كرنليوس الابيد » (١) .

وفى كتابه تاريخ اللغـات السامية يقول :

« ومن الخطأ وسوء الدلالة فى الألفاظ على المعانى أن نطلق على فلسفة اليونان المنقولة الى العربية لفظ « فلسفة عربية » مع أنه لم يظهر لهـذه الفلسفة فى شـبه جزيرة العرب مبادىء ولا مقدمات ، فكل ما فى الأمر أنها مكتوبة بلغة عربية . ثم هى لم تزدهر الا فى النواحى النائية عن بلاد العرب مثل أسـبانيا ومراكش وسمرقند وكان معظم أهلها من غير الساميين (٢) .

ويعترف رينان بأن المفسرين العرب قد اتخذوا من الفلسـفة الأرسطية وسـيلة « لانشاء فلسفة ملأى بالعناصر الخاصـة المخالفة جـد المخالفة لمـا كان يدرس عنـد اليونان » . وعن اعجابه بعلم الكلام قال « ان الحركة الفلسفية الحقيقية فى الاسـلام ينبغى أن تلتمس فى مذاهب المتكلمين (٣) .

واذا كان لنا أن نعقب على ما ذهب اليه « أرنست رينان » هنـا لقلنا : ان آراءه السـابقة لا تخلو من تشويش الخيال ولا تخلو أيضا

---

(١) المرجع السابق ص ٦٩ .

(٢) عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١١ ط ٢ وراجع د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٤ — ١٥ ط ١ النهضة المصرية .

(٣) المرجع السابق ص ١٢ وراجع د . مدكور فى الفلسفة الاسلامية ط ٢ ص ١٤ — ١٩ .

من اضطراب فى الفكر وتناقض واضح ، وأنهـا قد صدرت عن تعصب أعمى لا يقره عقل ولا يقبله منطق • كما أن هـذه الأحكام قد صدرت فى غيبة من قراءة الفلسفة الاسلامية قراءة متأنية محايدة • فمن خـلال أقواله السـابقة نراه ينكر القول بوجود فلسـفة عربية بينما يؤكد القول بوجود فلسـفة اسـلامية • وهو يؤكد بوضوح عـدم قدرة الجنس السامى على التفلسف ، بينما يؤكد من ناحية أخـرى أن العـرب قد اتخذوا من الفلسفة الأرسطية وسـيلة لنشر فلسـفتهم الخاصـة ، حيث أدخلوا عناصر جـديدة خاصـة بهم فى شروحهم لارسطو • ومع أن الغالبية الكبرى من الدارسين على أن ابن رشـد قـد نجح تماما فى تقـديم الفلسفة الأرسطية الى العصور الوسطى المسيحية فى وضوح وجلاء ، نراه هنا يهون ، الى حـد الاستخفاف !! — بابن رشـد وشروحه ••• مع أنه كتب كتابا عن ابن رشـد والرشدية ، الذى استهان به وقلل من شأنه • فلماذا أضاع جهده ووقته فى دراسـة فيلسوف لا أهمية له • أما « نغمة » الجنس السامى فقـد أشرنا الى ذلك من قبل وسوف نشير أيضا الى خطأ هـذه النظرة فيما بعد • أما فيما يتعلق أيضا بما زعمه من أن القرآن يعوق النظر العقلى الحـر ذاته وأنه كان عقبة أمام انطلاق المسلمين ، فأمر سوف نرد عليه خـلال حديثنا عن « القرآن وحرية الفكر » فيما بعد •

وهـذا الذى أشرنا اليه من نقـد لرينان قد سبقنا اليه أحـد المستشرقين الألمـان • فقد ذهب « شميلدرز » فى رسـالة له عـن « المذاهب الفلسفية عنـد العرب » ذهب (كما أخبرنا بذلك « دوجا » فى كتابه « تاريخ الفلاسفة والمتكلمين من المسلمين) الى أن مثـل هذه الأحكام الصادرة عن الهوى ، والتى جحدت تراث المسلمين لا مبرر لها ، وقال « شميلدرز » : « هـذه أحكام تذهب فى البت الى حد الشطط ، ومصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غـير شروحهم لمؤلفات أرسطو • وما أسوق الا شاهدا واحدا • فهل يظـن ظان أن عقلا كعقل ابن سـينا لم ينتج فى الفلسفة شيئا طريفا وأنـه

لم يكن الا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة والأشاعرة ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربى ؟ • وعنـــدى (والكلام لشميلدرز) أن طريقة العالم « منك » فى التعريف بهذه الفلسفة أدنى الى السداد(١) •

ثم يورد « دوجا » رأى « مونك » على الوجـــه التالى :

يمكننا أن نقول فى الجملة ان الفلســـفة لدى العرب لم تتقيد بمذهب المشائين صرفا ، بل هى توشك أن تكون قد تقلبت فى كل الأطوار التى مرت بها فى العالم المسيحى • ففيها مذهج أهل الســـنة الواقفين عنـــد النصوص ، ومذهب الشك ، ومذهب التولد ، بل فيها مذاهب شبيهة بمقال اسبينوزا ومذهب وحدة الوجود الحديث (٢) •

واذا كان رينان قد ذهب الى أن المسلمين قد اهتموا بأرسطو دون غيره لا عن اختيار حيث قال « ••• فلما اطلع العرب على هـــذا الصنف من الدراسات وجدوا فى أرسطو المعلم الثبت ولكن من غير أن يختاروه وذلك كمدرسة ما فى القاهرة تدرس الهندسة والكيمياء فيها وفق مؤلفينا من غير أن تكون قد أديرت عن تفضيل لهؤلاء المؤلفين من الناحيـــة النظرية (٣) •

يرد « منك » على هـــذا الافتراء بقوله « اختير أرسطو من بين الفلاسفة لأن منهجه التجريبى أدنى الى موافقة ميل العـــرب الوضعى من منهج أفلاطون المثالى • ولأن أرسطو كان يعتبر سلاحا مجديا فى المنازعات المستمرة بين أهل المذاهب الكلامية »(٤) •

وفى دائرة المعارف البريطانية تحت كلمة « عرب » نجـــد ردا وتفنيدا على مزاعم « رينان » ومن ذهب مذهبه • فقد ورد فيهـــا

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٤ •

(٢) المرجع السابق ص ١٤ •

(٣) ابن رشـــد والرشدية ص ١٠ •

(٤) ص ١٥ من تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية •

« انه ليس من صواب الرأى ما فعله رينان ولسن باضافتهما صفات خاصة الى الجنس السامى هى فى الواقع ناشئة عن عوامل خارجية فهى نتيجة البيئة التى عاشوا فيها والأحوال التى اكتنفتهم ، ولو أنهم عاشوا فى بيئة أخرى وفى أحوال مغايرة لكانت لهم صفات جديدة[1] .

ولقد نبهنا الأستاذ « برييه » (برهيه) الى رأى هام وله خطورته حيث قال « كان فلاسفة العرب ممن اعتنقوا الاسلام ، وكانوا يكتبون آثارهم بالعربية . لكن جمهرتهم لم تكن من أصل سامى بل من أصل آرى . لذلك التمسوا موضوعات تفكيرهم فى الكتب اليونانية »[2] .

ورأى « برييه » هذا يحطم كل آراء رينان وعصابته القائلين بالفرق بين الأجناس . فاذا كانوا قد حكموا على الفلسفة الاسلامية بعقمها لأن الجنس السامى ليست له القدرة على التفلسف ، فما هو القول اذن فيما ذهب اليه برييه من أن معظم فلاسفة الاسلام كانوا من غير الجنس السامى ! ! بل كانوا من الجنس الآرى الذى ينتمى اليه اليونانيون . فكيف نقول ، وهم آريون ، بعدم قدرتهم على التفلسف . هل لأنهم دخلوا الاسلام ! ! ومن ثم أحبطت كل أعمالهم ! ! ! هل لأنهم نطقوا بالعربية وألفوا بها وهى لغة القرآن ! ! هل لأنهم عاشروا العرب فترة طويلة ... ! ويرتبط بما سبق أن طبيعة الجزيرة العربية من حيث علاقتها بجيرانها وتبادل

---

(١) عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٢ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٢ — ٢٣ وراجع نفس الكتاب ص ٢٨ — ٣٠ . وقارن د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٠ وما بعدها ود . على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٢٥ وما بعدها جـ ١ ط ٤ دار المعارف سنة ١٩٦٦ وكذلك د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٩ — ٢٢ دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠ .

الزيارات وقدوم الوفود الأجنبية بقصد التجارة ونشر الثقافات الأخرى ... كل ذلك من شأنه أن يؤدى الى اختلاط الجنس السامى بغيره من أجناس أخرى وقد حدث ذلك قبل الاسلام بقرون .

يقول « سيديو » : « واذا عدوت بنى قحطان وبنى اسماعيل وجدت بلاد العرب تشتمل فى غابر الأزمان على بقية من العروق الفطرية تغشى أخبارها طبقة كثيفة من الغموض . وكل ما يعلم أو يفترض هو أن قوم عاد جابوا غالبين بقيادة شداد ولقمان بلاد العراق والهند قبل الميلاد بأكثر من ألفى سنة وأنهم ملكوا بابل سنة ٢٢١٨ واستولوا على مصر فى ذلك الحين باسم الرعاة أو الهكسوس . ومما ظن أن هؤلاء ذهبوا الى الحبشة ليعمروها بعد أن طردهم بنو قحطان من اليمن مؤخرا ، وأنهم تركوا آثارا فى أثناء مرورهم ببلاد العرب حيث لا يزال يشار الى مبان عادية تحاكى عمل الجبارين ، ويظهر أن العمالقة الذين يعدون من فصيلة الرعاة أو الهكسوس قد انتشروا فى العصور الخالية فى جميع أجزاء بلاد العرب ، وأنه كان منهم فراعنة كثيرون فى مصر ولم يقيموا أبنية باقية مع ذلك »(١) .

معنى هذا انه يصعب علينا أن نجد جنسا نقيا محافظا على سلالته . وما زواج بعض اليهوديات والمسيحيات بنفر من المسلمين الا دليل على ذلك . ثم لا ينبغى أن ننسى أن الاسلام تجاوز الجنس السامى بمراحل ، فكيف يقال ان الفلسفة الاسلامية لم تقل أكثر مما قاله اليونانيون لأن طبيعة الجنس السامى تعاند الفلسفة (لاحظ أن ابن سينا ينتمى الى الجنس الآرى على سبيل المثال ! !) .

ان صفات الأمم ، كما يقول جبرييل تارد تتغير تبعا للتطور التاريخى . ويصبح التحليل الذى يستند الى الطبيعة الثابتة للأجناس

---

(١) ل . أ . سيديو : تاريخ العرب العام ص ٣١ ترجمة عادل زعيتر — عيسى البابى الحلبى ط ٢ سنة ١٩٦٩ م سنة ١٣٨٩ هـ .

عنوانا على جهلنا بحقائق الأشياء وكسلنا عن تحرى الأشياء الحقيقية .... ان علماء البيولوجيا قد أثبتوا بالأدلة العملية بطلان الدعوى العنصرية ، وامكان وجود جنس نقى ذى خصائص ثابتة عبر التاريخ . فقد تمخضت أبحاث علماء الوراثة عن أن وحدة الموروثات Genes فى التواءم التى خرجت من بويضة واحدة لا تستلزم وحدة النتائج فى اختبارات الذكاء . فى حين أن وحدة البيئة الحضارية وظروفها تستلزم ذلك . بل ان الموروث الواحد يتخذ تعبيرات مختلفة متنوعة . وهذه التعبيرات تتأثر فى الفرد الواحد بعوامل مختلفة (١) .

أما « فكتور كوزان » فقد قال فى بيان موقفه من الفلسفة الاسلامية : « أيها السادة : المسيحية التى هى آخر ما ظهر على الأرض من الأديان هى أيضا أكملها . والمسيحية تمام كل دين سابق ، وغاية الثمرات التى تمخضت عنها الحركات الدينية فى العالم وبها ختمت . الدين المسيحى ناسخ لجميع الأديان ....

كذلك كان الدين المسيحى انسانيا واجتماعيا الى أقصى الغايات ومن أراد دليلا فلينظر ماذا أخرجت المسيحية وجماعة المسيحيين للناس : أخرجت الحرية الحديثة والحكومات النيابية . ثم لينظر من دون المسيحية ماذا أخرجت منذ عشرين قرنا سائر الأديان . ماذا أنتج الدين البرهمى والدين الاسلامى ، وسائر الأديان التى لا تزال قائمة فوق ظهر الارض ؟ أنتج بعضها انحلالا موغلا وبعضها أثمر استبدادا ليس له مدى (٢) .

هذا هو رأى أحد الفلاسفة الفرنسيين والذى وافاه الأجل سنة ١٨٤٧ م . واذا كان لنا أن نعقب على رأيه لقلنا : هل أحكامه هذه صادرة عنه كرجل فلسفة أم كرجل دين ؟ أما اذا كانت صادرة

---

(١) د . أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ١٢ — ١٣ .

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٨ — ٩ .

عنه باعتباره فيلسوفا فقد أساء الى نفسه قبل أن يسىء الى الفلسفة التى لا تعرف الأحكام الذاتية الشخصية والتى لا تقر رأيا أو قولا باعتباره آخر الأقوال أو الآراء .

قد نستطيع من داخل سور الفلسفة أن نقول ان المسيحية نسخت الديانات السابقة عليها . ونستطيع أيضا أن نضيف مع « كوزان » أن الدين المسيحى انسانى واجتماعى الى أقصى الغايات ، لكننا لا نستطيع أن نقول أن هذه ميزة ينفرد بها الدين المسيحى عن غيره من ديانات وبوجه خاص الاسلام . لأن كل دين انما جاء متعلقا بالانسان والمجتمع الذى يحيا فيه ومعه هذا الانسان . أى أن الدين ، وان كان يخص الانسان المتعين الا أنه أيضا خاص بالجماعة ككل . ومن شأنه أنه دعوة عالمية وليس دعوة محلية . ولنا أن نسأل هنا : ما هى النصوص الدينية لدى المسلمين التى تساعد على الفرقة والصراع ؟ وهل يستطيع « كوزان » أن يذكر لنا آية واحدة فى القرآن تقلل من شأن الانسان وتخدش حياءه وتجرح كرامته وتحط من قدره ؟ هل يوجد كتاب وضع العلاقات الاجتماعية والقيم الانسانية فى مقام رفيع مثلما فعل القرآن ؟ .

أما الزعم بأن الديانة المسيحية وحدها هى التى صنعت المجتمعات وصنعت الرجال ، فأمر لا نقبله هكذا على علاته . لقد كان للمسيحية بلا شك موقفها من الانسان ، حيث اهتمت بالناحية « الجوانية » قبل الناحية البرانية ... اهتمت بالمحبة والاخلاص والطهارة لأنها رأت أن « اليهودية » تهتم بالخارج فحسب . فلما جاء الاسلام جب اليهودية والمسيحية حيث جمع بين الاهتمام بالداخل والخارج فى آن واحد . لقد صنعت المسيحية رجالا ما فى ذلك شك ... لكن أن يقال ان الديانات الأخرى لم تصنع رجالا بل وأدت الى الانحلال والاستبداد فأمر عجيب . ذلك أن قضاء الدين الاسلامى على بعض العادات والتقاليد اللا انسانية والتى كانت سائدة فى المجتمع الجاهلى يشهد للاسلام بتحضره وبمحاولة انتشال الفرد من مرحلة الحيوانية

الى مرحلة الانســانية . لقــد فشل الدين اليهودى والمســيحى فى السـيطرة على العــرب بينما نجح الدين الاســلامى فى ذلك كــل النجاح ... ان اجتماع العــرب ، ومن جاورهم فيما بعــد ، تحت راية الاســلام لدليل قاطع على صــحة هــذا الدين وسلامة منطقه . لأن الاســلام أيضا لم يهدم كل ما سبقه من ديانات ، بل أقر بهــا ونسخها وســعى الى تقويمها . ثم ان النهضة التى طرأت على العالم العربى بعد الاسلام لا ترجع لامر آخر سوى الاسلام . ثم أيــن هى الحكومات الديمقراطية الآن من تلك التى شاهدناها فى فجر الاسلام . ومن ذا ينكر فضل الاســلام فى صنع رجال كانوا جبابرة فى جاهليتهم فأضحوا أتقى الناس وأروعهم وأعدلهم مثل عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وخالد بن الوليد وغيرهم .

وكيف يوصف العرب بــ « الجهل » مع أنه بمجرد أن أتيحت لهم الظروف بدأ حكامهم فى تكليف المترجمين بنقل التراث الأجنبى الى اللغــة العربية حتى يقف المثقف العربى على آخر التطورات العلمية والدراسات الانســانية . لقــد عرف « المسلمون » (ولا أقول العرب) « التفرغ العلمى » و « المنح العلمية » قبل معرفتنا لهــا فى العصر الحديث ، لأن الحكام المسلمين كانوا يجلبون العلماء ويغدقون عليهم المــال والطعام لا لشىء الا لانتاجهم العلمى .

ويشـــهد التاريخ أن أعظم الأطباء والكيميائيين والفلكيين وغيرهم كانوا من المسلمين (يمكن الرجوع فى هــذا الصــدد الى بعض الكتب الهــامة التى نبهت على دور العرب فى النهضة الأوربية الحديثة مثل كتاب الأستاذ عباس محمود العقاد : أثر العرب فى الحضارة الأوربية ــ دار المعارف ، د . عبــد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوربى ــ دار الآداب ــ بيروت) .

ان أى منصف لا يمكن أن يفسر الفتوحات الاســلامية العظيمة والانتصارات التى تمت على يد المسلمين تجاه أقوى الدول ، وانضباط المجتمع الاســلامى الا لأن الاســلام ــ كدين ــ قد صــنع ذلك كله .

ان الاســلام دين ودولة ، علم وعمل ، ايمان وفعل ، أخــذ وعطاء ، تسامح فى غير تفريط وقوة فى غير ضعف •

لقــد ظهر التفكير الفلســفى فى الاســلام مقترنا بالاســلام نفســه فى المقــام الأول • ذلك لأن القرآن جاء بمادة فلسفية ضخمة منهــا ما هو خاص بالانسان وبعلاقته بنفسه وبأسرته وبمجتمعه ، ومنها ما هو خاص بعلاقة الجوار ، ومنهــا ما هو خاص بحالات الحرب والســلم ، ومنهــا ما يتعلق بالعالم ككل ، مع حث على النظــر فى موجوداته لادراك خالقها وبارئها ، ومنها ما هو خاص بالالوهية نفسها ، وعلاقة اللــه بالعالم ••• الخ أى أن الاســلام جاء بوجهة نظــر كبرى متسقة ومنسجمة فيما يتعلق باللــه والانســان والعالم ومن شأن هــذه النظرة القرآنية أن تحرك العقل الانسانى لــ « تعقل » هــذه الحلول التى قدمها الدين الجــديد •

أما بعــــد :

فقد انتهينا من عرض آراء بعض المستشرقين فى حكمهم علــى العرب وفلسفتهم الاســلامية وقد لاحظنا ما يلى :

١ ــ الزعم بأن الجنس السامى ليست له القدرة على التفلسف •

٢ ــ ان ما لدى المسلمين من فلسفة ليس الا الفلسفة اليونانية وقد دونت أو لخصت وشرحت بالعربية •

٣ ــ هنــاك من ذهب الى القول بوجود فلسفة اســـــلامية علــى الحقيقة ممثلة بوجه خاص فى علم الكلام وبعض الاتجاهات الصوفية •

٤ ــ انتهى بعضهم الى القول بأن كتاب المسلمين المقدس قد حد من حرية النظر العقلى ومن ثم جعل (هذا البعض) القرآن مسئولا عن تأخر المسلمين من هذه الناحية •

٥ ــ انتهى بعضهم الى أن الطبيعة العربية طبيعة عدوانية مدمرة مخربة •

٦ ــ هناك من التمس بعض المبررات التى حالت بين العرب وبين الفلسفة كقسوة الطبيعة وعلاقة ذلك بالظروف الاجتماعية •

٧ ــ هناك اجماع من هؤلاء المستشرقين على أن أحكامهم هذه قد صدرت فى الوقت الذى لم يقفوا فيه على كل ما ألفه المسلمون •

بمعنى أن المستشرقين جميعا قرروا أن الفلسفة الاسلامية لم تدرس بعد دراسة كافية ، حيث لم ير النور منها الا القليل •

هذه خلاصة آراء المستشرقين ، وقد حاولنا أن نرد ردا موضوعيا على ما أثاروه من مزاعم كتلك المتعلقة بالجنس والقرآن الكريم وعقم الفلسفة الاسلامية • وقد أشرنا الى أن المستشرقين يحطمون أنفسهم بأنفسهم • فبينما نجد منهم من يضع الجنس السامى فى حسبانه فى الحكم على الفلسفة الاسلامية ، نرى البعض الآخر يقلل من هذه الناحية طارحا اياها جانبا لأنها مزاعم لم يقم عليها دليل •

وعندى أن من أمتع الدراسات العلمية التى أجريت على مسألة الجنس هذه ما قام به الاستاذ Otto klineberg أستاذ علم النفس بجامعة كولومبيا فى كتابه Race and psychology « الجنس وعلم النفس » الذى نشرته منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم الثقافية (اليونسكو سنة ١٩٥١ م) فى هذا الكتاب قام المؤلف باجراء اختبارات فى الولايات المتحدة الامريكية على الهنود والزنوج الأمريكيين من جهة والبيض الأمريكيين من جهة أخرى وأخذ عينات متباينة فى أعمارها أحيانا ومتشابهة أحيانا أخرى • كذلك أخذ عينات متشابهة فى الأوضاع الاقتصاديةوالثقافية أحيانا ومختلفة أحيانا أخرى• وقام باجراء اختبارات خاصة بذكاء الاطفال فى مراحل أعمارهم • وكان أن انتهى هذا الباحث الى القول : « ان اختلاف البيئة التعليمية والاجتماعية للأفراد يؤدى الى اختلافهم فى القدرات اللفظية ، وهذه بدورها تؤثر فى انتاجهم وفى اختبارات الذكاء » (ص ١٨) •

وفى موضع آخر ذكر أنه وجد « كلما تقاربت ـ شيئا فشيئا ـ ظروف البيئة التى تكتنف الأفراد من أجناس عنصرية مختلفة تقاربت كذلك درجاتهم فى نتائج الاختبارات النفسية حتى توشك الفروق فى الدرجات أن تختفى تماما • وليس فى كل هذه التجارب على الاطلاق ما يشير الى أن هناك عاملا عنصريا يحدد نتائج هذه التجارب ، بل ان العكس هو الصحيح • فالأدلة تتراكم ضد أى تفسير يعزو نتائج الفروق بين الأجناس العنصرية الى فروق فطرية وراثية فى القدرة العقلية بين الأجناس العنصرية » (ص ٣٧) • وقد عبر الفيلسوف والاقتصادى الانجليزى « جون ستيوارت ميل » عن هذا المعنى بقوله « هناك طرق كثيرة مبتذلة تحاول أن تهرب من الاعتراف بأثر هذه المحاولات ابتذالا هو أن نرد التفاوت الشاسع فى سلوك الأفراد وخلقهم الى اختلافات طبيعية فطرية بينهم » (ص ٧٧) •

وقد اختتم هذا الباحث كتابه بقوله « ••• ويتضح من استعراض التجارب والآراء السابقة أن الفروق فى نتائج الاختبارات السيكولوجية سواء فى ذلك اختبارات الذكاء أو القدرات الخاصة أو اختبارات الشخصية لا ترجع بحال من الأحوال الى اختلاف الأجناس العنصرية فى حد ذاته ، وانما ترجع الى اختلاف ظروف البيئة التى تكتنف كل جنس من هذه الأجناس • فكلما تقاربت ظروف البيئة بين الأجناس العنصرية المختلفة تقاربت نتائجها فى الاختبارات السيكولوجية[1] • هذا فيما يتعلق بنظرية الجنس •

أما فيما يتعلق بما ذهب اليه نفر من المستشرقين الى القول بعقم الفلسفة الاسلامية وأنها لم تضف جديدا ••• الخ فقد ذكرنا فى غير موضع بطلان هذا الرأى وأشرنا الى أنه فى الوقت الذى يذهب فيه البعض الى هذا القول نجد فريقا آخر من المستشرقين أنفسهم قال بوجود فلسفة

---

(١) راجع أوتو كلينبرج : البحوث السيكولوجية فى الفروق العنصرية ص ٨٠ وبعض المواضع الاخرى ترجمة د . رشدى فام واحمد المهدى ـ مكتبة الانجلو المصرية ـ بدون تاريخ .

اسلامية على الحقيقة • وأن هذه الفلسفة لم تتابع أرسطو أو غيره متابعة عمياء • بل انها قامت بنقد الفلسفة اليونانية وانتخاب الآراء التى راقت لروح الاسلام تاركة البعض الآخر • ثم ان من الفلاسفة الاسلاميين من حاول أن يصلح بعض أخطاء أرسطو وغيره من حكماء اليونان • هـذا الى جانب أن هؤلاء المستشرقين قالوا ان الفلسفة الاسلامية الحقة توجد فى علم الكلام • اذ أنه يعد المجال الذى أبدع فيه العقل الاسـلامى • ونضيف نحن الى هذا الميدان ميدان التصوف أيضا • معنى هذا أنه ليس كل المستشرقين متفقين على التقليل والتهوين من شأن الفلسفة الاسلامية• وهذا فى حد ذاته يعد دليلا على أصالتها وابتكارها •

يقول « هورتن » فى محاولة منه لبيان أهمية الفلسفة الاسلامية : « ولتقدير ما للفلسفة الاسلامية من الشأن ، يجب البـدء ببيـان ما فى مذهب أرسطو من النقص • ولا نظير لأرسطو فى ضبط المعانى الجزئية• لكنه لم يفلح فى تقدير نسق شامل للعالم كله معتبرا فى ثنيا صورة ذهنية واحدة • فهو لم يرد جملة العالم الى مبدأ واحد ، وانما هى اثنينيةتتقابل فيها الهيولى القديمة والله » •

وفى هذا المذهب الارسطو طاليسى عناصر علمية محضة ، لكن النزوع القوى الى الاعتماد على ما فى الوجود الخارجى وحده يشوبها ويعطلها • أنى جاءت الصورة اذا كان الله عقلا صرفا ليس له ارادة ، وهـو يحى العالم باعتباره معشوقا لا أنه العلة الفاعلة ، ثم هو يجهل الجزئيات ؟ ذلك مذهب فى الالوهية ليس بفلسفى •

ثم جاءت الفلسفة الاسـلامية مسـتمدة من المذهب الأفلاطونى الجديد ، فجاءت معها فكرة قوية هى فكرة الامكان التى تحيط بجـملة الموجودات وتجمعها فى وحدة ، فكانت هذه الفكرة نورا أضـاء سـائر الموجودات الجزئية وأظهرها فى أسمى مظاهرها • كل شىء فى هذا العالم يحتوى على ذات ووجود ، وهما أمران ممتـازان فى جوهرهما ، وليس هذان الامران متلازمين تلازما ضروريا ، فالذى يهب الوجود للاشياء ابتداء ويحفظه عليها فى البقاء لابد أن يكون موجودا واجب الوجود • فالعالم

سيل من الوجود ، يفيض من معين لا ينضب ويغمر كل ما عـــدا الله .
هذا الرأى يتخلل تاريخ الفلسفة الاسلامية الى عهدنا الحاضر ولا يزال
يتجدد شرحه وابرازه فى الصورة الواضحة . وابن رشد وحده هو الذى
لم يفهمه حق الفهم ... الخ»(١)

بقى الحديث عن ما طرحه المستشرقون حينما زعمـــوا أن القرآن
حد من انطلاقة العقل الانسانى ، وأنه استعبد عقـــول المسلمين ووضع
حجرا على النظر العقلى الحر وهـــذا هو ما سنتحدث عنه فى الفقـــرة
التالية .

القرآن والنظر العقلى (تحصين العقل) :

ان أى حكم من الأحكام لا يمكن أن يكون قويا الا اذا كان مستندا
فى المقام الأول الى طبيعة المحكوم عليه . لهذا لا ينبغى لنا ، فيما يتعلق
بموقف القرآن من الحرية الفكرية والنظر العقلى ، أن نترك العنان لبعض
الميول والأهواء لكى تدلى برأيها فى هذا الصدد دون علم وهدى ونص من
القرآن ذاته (المحكوم عليه) . ولهذا سوف نسعى الآن الى دحض الآراء
التى أساءت فهم القرآن وعلاقته بالحرية الفكرية من واقع النصوص
القرآنية وحدها . ومن هذه الجهة سوف نلاحظ — بموضوعية — أن
القرآن ككتاب مقدس ، يعد من أهم الكتب التى راعت الكرامة الانسانية
والتى حافظت على الحرية الفكرية . ويكفى أن نشير الى أن القرآن
طلب من الانسان أن يجعل عقله دائما الحـــكم فى كل ما يعرض له من
مسائل(٢) .

---

(١) ص ٢٤ من تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية .

(٢) ينبغى أن نشير الى بعض الدراسات الجادة والممتازة فى هـــذا
الصدد والتى منها كتاب مالك بن نبى : الظاهرة القرآنية . ترجمة د . عبدالصبور
شاهين ، دار الفكـــر — بيروت ، وكتاب الامام محمد أبو زهرة : المعجزة
الكبرى القرآن — دار الفكر العربى — القاهرة .

وفى هذا الصدد أوضح القرآن ما يلى :

١ ـ أن الله لن يحاسب أحدا الا بعد تبليغه سبحانه الرسالة .

٢ ـ محاربة القرآن للتقليد الأعمى لأنه يطيح بالعقل .

٣ ـ أن القرآن يوجه خطابه دائما لقوم يعقلون ويفقهون .. الخ

٤ ـ محاربة الهوى والبعد عن الميول الذاتية فى النظر والحكم على المسائل .

٥ ـ وضع القرآن شروطا معينة لتحديد المسئولية كالعلم والقدرة والارادة وحريتها واستقلالها ... الخ

على ضوء ذلك ينبغى أن نعالج مشكلة القرآن والنظـر العقلى أو الحرية الفكرية (ان كان ثمة مشكلة حقيقية) .

ونبدأ ذلك بالحديث عن أهمية العلم والحكمة من وجهة نظر القرآن: هنا سوف نجد أن القرآن قد عظم الحكمة ، وهى العلم الحق أو الصادق أو ان شئت « تعقل » الأمور . ولهذا ربطها الله بالخير الكثير أحيـانا وربطها ربطا وثيقا بالكتب المقدسة أحيانا أخرى (والمعنى واحد) . فمن الجهة الاولى نجد قول الحق تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وما يذكر الا أولوا الالبات » (البقرة ٢٦٩). ومن جهة أخرى قال سبحانه فى سورة آل عمـران (آية ٤٨) « ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل » . ثم أنه جعل من فضل الله على الناس تعليمه سبحانه اياهم « الحكمة » عن طريق الرسل . وكأنه يريد القول أن « الحكيم » أفضل الناس قاطبة بعد الأ نبياء « لقد من اللهعلى المؤمنين اذ بعث فيهم رسـولا من أنفسـهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وان كانوا من قبل لفى ضـلال مبين » (آل عمران ١٤٦) .

ولهذا نجد أن القرآن قد رفع من شأن العلم والعلماء . فهنالك آيات كثيرة منها « وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات والنور ولا

الظل ولا الحرور » (فاطر ١٩) وكذلك « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر ٩) ونجد أيضا « يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات » (المجادلة ٥٨) ويقول سبحانه « انما يخشى الله من عباده العلماء » (فاطر ٣٥) وكذلك « وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها الا العاقلون » (العنكبوت ٢٩) .

وقد جعل الله الدعوة الى القرآن قائمة عن طريق الحكمة والكلمة الطيبة ، لا عن طريق الظن أو الهوى أو غيرها من وسائل . حيث قال سبحانه « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن ، ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (النحل آية ١٢٥) . ويقول سبحانه فى سورة (الزخرف آية ٦٣) « ولما جاء عيسى بالبينات قال قد جئتكم بالحكمة ... » . والقرآن يرى أنه بالحكمة يكون فصل الخطاب ، لأنها تعنى الدليل القاطع على صدق القائل « ولقد جاءهم من الأنبياء ما فيه مزدجر حكمة بالغة فما تغن النذر » (القمر آية ٥٤) . وقال أيضا « وشددنا ملكه وآتيناه الحكمة وفصل الخطاب » (ص آية ٢٠) .

والقرآن بحديثه عن الحكمة نهى عن الظن والهوى فى الحكم على الامور أو فى النظر اليها لأن من شأن هذه الميول والآراء الظنية أن تباعد بين المرء من جهة وبين الحق والحقيقة من جهة أخرى . ولهذا قال سبحانه « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم » (الحجرات ١٢) . ويقول أيضا « وما يتبع أكثرهم الا ظنا ، ان الظن لا يغنى من الحق شيئا ان الله عليم بما يفعلون » (يونس آية ٣٦) . ويقول أيضا « وان تطع أكثر من فى الارض يضلوك عن سبيل الله ، ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون » (الأنعام آية ١١٦) . ونجد كذلك أن القاء الاحكام هكذا بطريقة عشوائية يرجع فى المقام الاول الى الظن « ما لهم به من علم الا اتباع الظن » (النساء ٥٧) .

أما عن تحذير القرآن من اتباع الهوى ومحاربته لذلك وحثه المؤمنين على البعد عن أهوائهم ... وربطه بين الأهواء والبعد عن الحقيقة ...

فقد وردت آيات كثيرة تشير الى ذلك منها قوله سبحانه « فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا » (النساء ١٣٥) • ومنها « ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله » (القصص آية ٥٠) • وكذلك نجد « بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم » (الروم ٢٩) • وجاء أيضا « يا داوود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » (ص ٢٦) • ويقول سبحانه « ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم ما لك من الله من ولى ولا نصير » (البقرة ١٢٠) •

بل لقد ربط القرآن بين الظلم وبين اتبــاع الهــوى من حيث أن « الهوى » يعمى القلب عن الحقيقة فيظلم المرء نفسه كما يظلم غيره « ولئن اتبعت أهواءهم من بعد أن جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين» (البقرة ١٤٥ وراجع الرعد ٣٧) • وقال سبحانه « بل اتبع الذين ظلموا أهواءهم بغير علم » (الروم ٢٩) •

ليس هذا فقط ، بل لقد ربط القرآن اتباع الهوى بالشرك بالله لأن المرء يقدس هواه ويعبده دون غيره « أفرأيت من اتخذ الهه هواه وأضل الله على علم » (الجاثية ٢٣) •

ولا يقل عن اتباع الهوى سوءا تقليد السابقين والمعاصرين تقليدا أعمى بما فى ذلك أقرب الناس الى المرء وأقصد الآباء • لأن التقليد يقضى على النظر العقلى ومن ثم التطور والتقدم وتجــاوز الاخطاء • ولهــذا حارب القرآن الكريم التقليد الأعمى كما حارب الهوى •

وهنا نجد آيات كثيرة منهــا « ••• قالوا بل نتبع ما ألفينــا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون » (البقرة ١٧٠) بمعنى أنه قد يصح أن يتابع المرء أبويه اذا كانا على علم وهدى ، وبشرط أن تكون هذه المتابعة متابعة نابعة من العقل • أما لو كانا على غير علم وهدى فلا ينبغى بحال أن يتابعهما المرء • ونطالع كذلك « يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم واخوانكم أولياء » (التوبة ٢٣) وقال سبحانه « ••• أو لو جئتكم بأهدى مما عليه آباؤكم » (الزخرف ٢٤) و «قالوا

حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا » (المائدة ١٠٤) • ويقول سبحانه « واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا » (الاعراف ٢٨) • وكذلك « قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين » (الانبياء ٥٣) وورد أيضا « قالوا وجدنا آباءنا كذلك يفعلون (الشعراء ٧٥) • و « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون » (الزخرف ٢٢) • ونقرأ أيضا « ما هذا الا رجل يريد أن يصدكم عما كان يعبد آباؤكم » (سبأ ٤٣) و « أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا » !!••

القرآن اذن نبه وانتبه الى الدوافع التى تكمن خلف الأخطاء التى تحدث للباحث أو المفكر (وحتى الانسان العادى) • وقد حدد هذه الاخطاء فى اتباع الهوى والاعتماد على الظن ثم التقليد الأعمى •

لكن القرآن لم يقف هذا الموقف السلبى من تطعيم الباحث أو المفكر أو تحصينه ضد الخطأ والزلل فقط ، بل انه حثه على النظر والفكر والتأمل وطلب البرهان • أما عن هذا الاخير ، أى أن يطلب المرء من مجادله اثبات أقواله بالعلم لا بالظن ، وبالأدلة البرهانية لا الأدلة الجدلية ، وبالمقدمات الصادقة لا المشهورات أو المظنونات ، فنجد قوله سبحانه « قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا » (الأنعام ١٤٨) وكذلك « فقلنا هاتوا برهانكم فعلموا أن الحق لله » (القصص ٧٥) وكذلك ذكر سبحانه « فلنقصن عليهم بعلم وما كنا غائبين » (الأعراف ٧) • ولهذا نبه الرسول أنه لا علم له الا ما علمه ربه ، من حيث أنه يؤمن لا بعجز العقل ، وان كان هذا واردا ، ولكنه عليه السلام كان يؤمن بأن للعقل الانسانى حدودا لا ينبغى له أن يتخطاها أو يتجاوزها ، هذا من جهة • ومن جهة أخرى ، رأى أنه لا مجال لمقارنة العلم الانسانى بالعلم الالهى لأن الأول لا يمثل قطرة فى بحر علم الله • أضف الى ذلك أن الانسان لا يعلم الغيب • ولقد كان الرسول حريصا على تأكيد أن المستقبل (مستقبل الاحداث) بيد الله وحده ، وأنه يقول ما يعلم ، وما لا يعلمه فلا يذكر عنه شيئا • لأنه ان أفتى بأمور غيبية فان هذه الفتوى لن تكون قطعية أو برهانية أو نابعة عن علم وحكمة ، بل سوف تكون قائمة على

الظن الذى حاربه من قبل القرآن « ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسنى السوء » (الأعراف ١٨٨) وكذلك ورد فى القرآن « ولا أقول لكم عندى خزائن الله ولا أعلم الغيب » (البقرة ٨٠ وكذلك آية ١٦٩) .

أما من جهة حث القرآن على النظر فى هذا الكون والتأمل فيه واعمال العقل والتدرج من المحسوس الى المعقول والايمان من ثم من خلال هذا الطريق الصاعد ، فأمر أكده القرآن فى غير موضع من نصوصه. فقد قال الله تعالى « أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والارض » (الاعراف ١٨٥) وكذلك « فلينظر الانسان مم خلق » (الطارق ٥) وكذلك قوله سبحانه « أفلم يسيروا فى الارض فينظروا كيف كان عاقبة الذين من قبلهم » (يوسف ١٠٩) ويقول جل شأنه « أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت » (الغاشية ١٧) وقوله « وانظر الى العظام كيف ننشرها ثم نكسوها لحما » (البقرة ٢٠٩) وورد أيضا « فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحى الارض بعد موتها ولقد أرسلنا فيهم منذرين . فانظر كيف كانت عاقبة المنذرين » (الصافات ٧٣) . وكذلك « قل سيروا فى الأرض ثم انظروا كيف كانت عاقبة المكذبين » (الانعام ١١) وورد أيضا « انظروا الى ثمره اذا أثمر وينعه » (الانعام ٩٩) وقال جل شأنه « قل انظروا ماذا فى السموات والارض » (يونس ١٠١) وأخيرا « قل سيروا فى الارض فانظروا كيف بدأ الخلق » (العنكبوت ٢٠) .

على أن القرآن يوجه خطابه هذا الى قوم يعقلون ويفقهون ويتذكرون ولاولى الالباب ولاولى النهى ... لا الى من يتبعون أهواءهم وميولهم أو الى من يضحون بالعقل جانبا . ولهذا عجب القرآن من أولئك الذين لهم عيون لا يبصرون بها وآذان لا يسمعون بها وقلوب لا يفقهون بها « ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها . أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » (الاعراف ١٧٩) .

وقد ذكر الحق قبل ذلك فى نفس سورة الاعراف (آية ٩٨) «تراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون » (انظر الى عظمة الاسلوب البلاغى فى القرآن : رجل ينظر اليك بعينيه ولا يراك !!) .

والقرآن الكريم بدعوته العقل الانسانى الى النظر والتأمل انما يفتح الباب بذلك أمام حرية الرأى والفكر وحتى العقيدة . كيف لا وقد نص على أنه « لا اكراه فى الدين » . فليس صحيحا ما ذهب اليه نفر من المستشرقين ، كما ذكرنا ، من أنه وضع حجرا على حرية الرأى والنظر أو أن به نزعة جبرية صارمة . ان القرآن ترك المرء ونفسه بعد أن حدد له معالم الطريق وبين له الغث من الثمين والصالح من الطالح والصواب من الخطأ ... لأن هذه ، فى عرف القرآن ، شروط رئيسية للمساءلة فى الآخرة . هنا نجد آيات كثيرة كلها تشير الى الكسب والاختيار . قال تعالى « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها » (يونس ١٠٨) وكذلك قال بعبارات واضحة لا لبس فيها « وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم » (هود ١٠١) ويقول « فمن اهتدى فانما يهتدى لنفسه ومن ضل فانما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى »(الاسراء١٥) ونقرأ فى سورة الكهف آية ٢٩ « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » لأن الله لم يطلب من الانسان أمرا مستحيلا خارجا عن قدرته « ولا نكلف نفسا الا وسعها » (المؤمنون ٦٢) ولهذا « من كان يريد حرث الآخرة نزد له فى حرثه ، ومن كان يرد حرث الدنيا نؤته منها وما له فى الآخرة من نصيب » (الشورى ٢٠) . ان الله لم يختر للمرء هذا أو ذاك ، بل جعل فيه القدرة على عمل الأمرين المتناقضين : الخير والشر ، الصدق والكذب ، الاخلاص والنفاق ، الايمان والكفر « وهديناه النجدين » (البلد ١٠) و « نفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها . قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها » (الشمس ٧—١٠) ويقول سبحانه فى سورة (الجاثية آية ١٥) « من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها » وفى سورة (النجم آية ٣١) : « وأن ليس للانسان

الا ما سعى وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الاوفى » وقال « كل نفس بما كسبت رهينة » (المدثر ٣٨) •

معنى ذلك أن القرآن قد أفسح المجال للانسان ، باعتباره كائنا عاقلا متميزا عن الكائنات الحية الحساسة الأخرى ، لكى ينظر فى هذا العالم ••• ينظر فى علله ومعلولاته ، فى ليله ونهاره ، فى نوره وظلمته ، فى حركته وسكونه لكى يهتدى بعقله الى الحكمة فى ذلك ومن ذلك ••• لكى يهتدى الى الحكيم الاعلى الذى دبر هذا الكون • وما اختلاف الناس فيما بينهم من جهة اعتقاداتهم ورغباتهم وميولهم الا دليل قاطع على وجود الحرية الانسانية من جهة وأن كل انسان له القدرة على أن يختار ويقرر بملء عقله ما يشاء لأن كل عمل ابن آدم له •

وبعد ذلك كله نطالع من يتهم القرآن بأنه لم يشجع العلم والعلماء ولم يرفع من شأنهم ، وأنه كان عقبة فى سبيل النظر العقلى وغير ذلك مما أتينا على ذكره • ونعتقد أن النصوص التى أشرنا الى بعض منها كفيلة بافحام أفئدة هؤلاء المستشرقين الطغام « ان الحضارة الاسلامية ابان مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم ، بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدت فى طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء ومتباين المذاهب • وما كان الاسلام ، وهو الذى يدعو الى التأمل والتدبر ويوجه النظر الى ما فى السموات والارض من آيات وعبر ليحرم البحث أو يضيق على الحرية الفكرية • ورينان الذى أخذ عليه — خطأ — أنه حارب العلم والفلسفة ، هو نفسه الذى قرر فى مقام آخر أن تسامح المسلمين لا نظير له ، وأن معاملة العرب الفاتحين للبلاد التى فتحوها لا مثيل لها فى التاريخ • فهناك يهود ونصارى اعتنقوا الاسلام ، وآخرون احتفظوا بأديانهم وعقائدهم ، ومع ذلك كانوا ذوى حظوة ومنزلة ممتازة لدى الخلفاء والأمراء • والزواج المختلط كثير الوقوع بين مسلمين ويهوديات أو بين مسلمين ونصرانيات على الرغم من اختلاف الدين (١) •

---

(١) د. مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ١٧ ج ١ — دار المعارف ط ٢.

ان القرآن على حد تعبير أستاذنا الدكتور النشار لم يكن لدى أصحابه كتاب مواعظ أخلاقيةفقط أو تاريخا أنزل للعبرة عن قرون ماضية، وانما هو كتاب « ميتافيزيقى وانسانى وأخلاقى وعملى وضع الخطوط الرئيسية للوجود كله • فهو كتاب الكون منذ نشأته الى فنائه »(١) •

اسلامية أم عربية :

حاول بعض المستشرقين وغير المستشرقين أن يثيروا مشكلة ليس لها شأن يذكر ، وما كان ينبغى أن تكون موضع تساؤل أو دراسة وأقصد بذلك : هل نسمى ما لدى المسلمين من حكمة : فلسفة عربية أم فلسفة اسلامية • وكل فريق يؤيد وجهة نظره بأدلة يرى أنها تسعفه فى هذا الصدد • ونحن نميل الى القول « فلسفة اسلامية » لأسباب هامة • ذلك أنى أتصور هؤلاء الذين يقولون « فلسفة عربية » يفترضون تعارضا بين أن يكون المرء عربيا ومسلما فى آن واحد • وهذا خطأ كبير • لقد ذهب أنصار القائلين « فلسفة عربية » الى القول بأنها ينبغى أن تسمى بهذه التسمية لأنها مدونة باللغة العربية ، ولأنها أيضا مدينة للجنس العربى بوجودها • وهذه حجج واهية وبعيدة كل البعد عن الصواب •

أما من حيث أنها مدونة باللغة العربية فليس هذا سببا قويا فضلا عن أنه خاطىء • لأن تدوين الشىء بلغة ما لا يعنى انتماءه الى الجنس أو الشعب الناطق بهذه اللغة • فمن يكتب رسالة جامعية عن الاسلام فى جامعة أوربية لا ينبغى أن نقول لهذا السبب أن هذه الرسالة غربية أو تنتمى الى الغرب ، اذ لا يوجد بينها وبين من كتبت بلغتهم صلة تذكر ، فقد لا ترد فيها كلمة واحدة تمس البلد الذى كتبت فيه • فتدوين الشىء بلغة ما ليس مبررا لاطلاق صفات الناطقين بهذه اللغة على شىء أو انتماء الشىء ذاته اليهم •

---

(١) راجع د • على سامى النشار — نشأةالفكر الفلسفى فى الاسلام جا ص ٣ ط ٤ — دار المعارف بمصر •

أما الزعم بأنها « عربية » لأنها مدينة للجنس العربى وحده ، فهذا قول أيضا ليس صحيحا • لأن هذه الحكمة التى وجدت لدى المسلمين تعد محصلة لجهود عربية وغير عربية ، جهود اسلامية وغير اسلامية • لأن الاسلام ، كما نعلم ، قد امتد الى بلاد كثيرة ، وكانت بهذه البلدان ثقافات متعددة • فلما دخل أهل هذه البلاد الاسلام لا شك أنه حدث تزاوج واتحاد ومزج كان من نتيجته هذه الفلسفة • فكيف بعد ذلك نقول أنها عربية لأن الجنس العربى وحده قد صنعها •

أضف الى ذلك أن العرب كانوا موجودين قبل الاسلام دون أن تكون لديهم فلسفة • فلما جاء الاسلام وانخرطوا فى قراءته ومقارنته بغيره من ثقافات وديانات بدأوا فى التأليف عن ما قرأوه وما تمثلوه • وكان من نتيجة ذلك وجود فلسفة لديهم • هنا لا ينبغى أن نقول انها فلسفة عربية ، لأن العربى لم يعد عربيا فحسب ، بل انه اكتسب صفة جديدة وهى أنه أضحى عربيا مسلما • فاذا لم يكن لدى هذا العربى قبل الاسلام فلسفة ثم وجدت لديه هذه الفلسفة ، لكان معنى هذا أن هذه الفلسفة قامت لدى هؤلاء العرب لا باعتبارهم عربا فى المقام الأول بل باعتبارهم مسلمين قبل كل شىء •

ثم انه لا ينبغى أن يغيب عن ذهننا أن مؤرخى الاسلام وحكمائه (أمثال الكندى والشهرستانى والقفطى وابن خلدون والبيهقى وغيرهم) كانوا دائما يستخدمون عبارة « حكماء الاسلام ، وفلاسفة الاسلام » • ولهذا فمن الأفضل كما ذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق أن نطلق على هذه الفلسفة : فلسفة اسلامية لان أصحابها — والغالبية الكبرى منهم مسلمين لا عرب — أطلقوا هذه التسمية على ما لديهم من فلسفة وارتضوها لأنفسهم •

والى جانب ذلك فلو أننا قلنا « فلسفة عربية » فان ذلك قد يتضمن أن نبعد عن هذه الفلسفة العربية كل الكتابات التى صدرت فى مجال الفلسفة الاسلامية عن مؤلفين غير عرب • وهذا أمر غير مقبول • فنحن نعلم أن ثمة مؤلفات عديدة كتبها نفر من غير العرب وكلها تعالج شتى

المجالات التي خاضها العرب والمسلمون وتمس القضايا الاسلامية ويمسها الاسلام ذاته مسا مباشرا . فكيف نقول آنذاك بفلسفة عربية ونطرح هذه المؤلفات جانبا ؟!! ..

ليس هذا فحسب بل ان هناك من المؤلفين من كتب فلسفته (الاسلامية) بغير اللغة العربية . فكيف نقول انها عربية !! أضف الى ذلك ، من جهة ثالثة أن بعض الحكماء الاسلاميين قد كتب باللغة العربية أحيانا وبلغته الأصلية أحيانا أخرى فما هو الحكم بشأن فلسفته : هل نطلق على فلسفته مرة « فلسفة عربية » لأ نه كتب باللغة العربية ، ثم نطلق على ما كتبه بغير اللغة العربية فلسفة اسلامية !! أم نطلق عليها من جهة ثالثة مثلا فلسفة تركية اذا كانت مدونة باللغة التركية ؟ .

غير أن هناك من الباحثين من توسع فى استخدام كلمة « عربى » و « عرب » بحيث جعلها شاملة لكل انسان امتدت الى أرضه الفتوحات الاسلامية وفى هذا تجاوز فى استخدام اللفظ لا مبرر له ويؤدي الى كثير من الخلط والتشويش . لكنه من ناحية ثانية يمكن أن يبيح لنا أن نطلق فلسفة عربية على ما لدى المسلمين ما دام لفظ « عربى » يشمل كل البلاد التى فتحها المسلمون يقول « نلينو » فى كتابه « علم الفلك وتاريخه عند العرب » ... « قلت فى الدرس الماضى أن محاضراتي ستدور على تاريخ علم الهيئة عند العرب فى القرون الوسطى ، أى لغايةسنة تسعمائة للهجرة النبوية تقريبا ، فينبغى الآن تعريف من يطلق عليه لفظ « العرب » .

كلما يكون الكلام عن زمان الجاهلية أو أوائل الاسلام ، لا شك أن كلمة « العرب » مستعملة بمعناها الحقيقى الطبيعى المشير الى الامة القاطنة فى شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب . ولكن اذا كان الكلام عن الصور التالية للقرن الاول من الهجرة اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحى، واطلقناه على جميع الامم والشعوب الساكنين فى الممالك الاسلامية ، المستخدمين اللغة العربية فى أكثر تآليفهم العلمية . فتدخل فى تسمية (العرب) الفرس والهند والترك والسوريون والمصريون والبربر والاندلسيون وهلم جرا ، المتشاركون فى لغة كتب العلم وفى كونهم تبعة

الدول الاسلامية . ولو لم نطلق عليهم لفظ (العرب) كدنا ما نقدر نتحدث عن علم الهيئة عند العرب لقلة البارعين فيه من أولاد قحطان وعدنان»[١]

والسؤال الآن لماذا لا نطلق لفظ « اسلامى » بدلا من لفظ عربى على أهل البلاد التى امتد اليها الاسلام !! أليس ذلك أفضل بكثير من لفظ « عربـــى » !! .

أما من ذهب الى القول أنها ينبغى أن تسمى عربية لان الاســـلام ليس فلسفة وانما هو دين ... نقول ان هذا الرأى أشبه بمن يقدم السم فى كوب لبن محلى بالعسل الابيض، لانه يفترض أن الاسلام دين وحسب . وليس هذا صحيحا لان الاسلام دين ودنيا ، علم وعمل ، انه يتضمن نظرة شمولية للحياة للدنيا وهو لهذا دين وحضارة . ومن يقرأ الفلســـــفة الموجودة لدى المسلمين سوف يشاهد آثار الاسلام بوضوح على ماكتبــه هؤلاء المسلمون رغم جنوح بعضهم الى الطرف الآخر البعيد عن الاسلام.

ويرتبط بما سبق أن هؤلاء المنادين بعربية الفلسفة الاسلامية يثيرون أمرا غاية فى الاهمية لان دعوتهم تتضمن أن الاسلام كدين لم يحث على النظر والفكر أو أنه لم يفعل شيئا فى عقول المؤمنين به . ولهذا فدعواهم تتضمن نفى الصبغة الاسلامية على ما لديهم من حكمة . وهذا أمر لا أساس له من صحة ، لان الفلسفة الاسلامية عالجت قضايا هى من صميم الاسلام وواقع المسلمين . وهنا نتفق مع أستاذنا الدكتور مدكور فيما ذهب اليه من قوله « أنا أميل لتسمية هذه الدراسات » فلســـــفة أسلامية » لاعتبار واحد هو أن الاسلام ليس دينا فقط ، بل هو ديـــن وحضارة . وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قـــد تأثرت ولا شك بالحضارة الاسلامية . فهى اسلامية فى مشاكلها والظروف التى مهدت لها . واسلامية أيضا فى غاياتها وأهدافها ، واسلامية أخيرا بما جمعه الاسلام فى باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم[٢].

---

(١) عن تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ١٨ .

(٢) د . مدكور : فى الفلسفة الاسلامية ص ١٩ جـ ١ ط ٢ — دار المعارف بمصر .

والدكتور مدكور بهذا انما يتفق مع ما ذهب اليه من قبل الشيخ مصطفى عبد الرازق الذى قال « نرى أن نسمى الفلسفة التى نحن بصددها كما أسماها أهلها » « فلسفة اسلامية » بمعنى أنها نشأت فى بلاد الاسلام وفى ظل دولته ، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم ، ولا نرى فى هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير فى تبديلها(١) » •

ومما ينبغى أن نذكره فى هذا الصد أننا حينما نقول « فلسفة اسلامية » لا نقصد من هذه التسمية أى نوع من أنواع « الامتياز »، أى لا نقصد بذلك القول انها أفضل مما قبلها أو مما بعدها •لانعنى أن الفلسفة الاسلامية من خلال تسميتها كذلك أنها كانت جديدة كل الجدة، وأنها فاقت ، مثلا ، الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط • لم نقصد ذلك ، وانما كان قصدنا ، وما زال هو تمييز هذه الفلسفة عن ما عداها من فلسفات ونحن مضطرون لذلك من حيث ان الاسماء والصفات أمر أساسى لنميز من خلالها بين « الموصوفات » بعضها وبعض ان جاز التعبير • ولهذا فنحن نقول « فلسفة اسلامية » بنفس المعنى الذى نقول به فلسفة يونانية وفلسفة مسيحية وفلسفة المانية مثلا أو فلسفة انجليزية • ونحن نعلم أن الاسم فى حد ذاته ليس مهما وانما الاهم هو طبيعة المسمى • فلا ينبغى أن يكون ثمة مشاحة فى كلمة « اسلامية » ما دام المعنى الذى سعينا اليه أضحى معروفا •

ثم اننا ينبغى أن ننتبه الى أن « الاسلام » كلفظ يشمل المسلم (الحقيقى) وغير المسلم • أى أن كلمة اسلام كلمة عامة وليست كلمة خاصة كما قد يفهم البعض • لان الاسلام يعنى الدين • فكل متدين هو كل مسلم • لان المتدين هو الرجل الذين يدين بالولاء لله ويسلم أمر قيادته له • يقول الشهرستانى فى ملله « •••• ثم ان التقسيم الصحيح الدائر بين النفى والاثبات هو قولنا : ان أهل العالم انقسموا من حيث المذاهب الى : أهل الديانات والى أهل الاهواء • فان الانسان اذا اعتقد عقدا أو

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٠.

قال قولا ، فاما أن يكون فيه مستفيدا من غيره أو مستبدا برأيه • فالمستفيد من غيره مسلم مطيع والدين هو الطاعة والمسلم : المطيع ، فهو المتدين • والمستبد برأيه : محدث مبتدع • وفى الخبر عن النبى عليه السلام « ما شقى امرؤ عن مشورة ، ولا سعد باستبداد رأى » •

وربمـــا يكون المستفيد من غيره مقلدا ، قد وجد مذهبـــا اتفاقيا ، بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل ، فيتقلده منه دون أن يتفكر فى حقه وباطله ، وصواب القول فيه وخطئه ، فحينئذ لا يكون مستفيدا لانـــه ما حصل على فائدة وعلم ولا اتبع الاستاذ على بصيرة ويقين[1] •

وفى موضع آخر يذكر « ••• وقد بينا معنى « الدين » : أنه الطاعة والانقياد ، وقد قال الله تعالى « ان الدين عند الله الاسلام ••• فالمتدين هو المسلم المطيع المقر بالجزاء والحساب يـــوم التنـــادوالمعاد»[2]

على ضوء هذا المعنى العام الذى ارتبط فيه الدين بالاسلام والعكس بالعكس يصير قولنا « فلسفة اسلامية » أكثر وضوحا واتساقا • فما دام « الاسلام » كلفظ يعنى المتدين سواء كان تابعا للدين الذى جاء بـــــه الرسول محمد أو غير تابع ••• نقول اذا كان « الاسلام » يعنى هذا المعنى العام ، ولما كان هناك من كتب فى مجال الفلسفة الاسلامية دون أن يكون « مؤمنا » بالدين الجديد الذى نزلت رسالته على محمد عليه السلام ••• هنا تصير التسمية « فلسفة اسلامية » تسمية دقيقة وشاملة • بحيث لا نفهم ارتباط كلمة فلسفة بكلمة « اسلامية » أن كل ما كتب فيها ينبغى أن يكون اسلاميا بالمعنىالضيق لهذا اللفظ ، بل ينبغى أن نعطى كلمة « فلسفة اسلامية » معنى أعم وأشمل بحيث ندرج تحت لوائها كل من كتب وأدلى فيها أو عنها برأى،بغض النظر عن كونه مسلما وغير مسلم•

وبهذا المعنى نستطيع أن ندخل فى ذمرة الفلسفة الاسلامية بعض اليهود والنصارى وأرباب الملل الاخرى الذين ألفوا وكتبوا فى الفلســـفة

---

(١) ص ٤٢ ــ ٤٣ من الملل والنحل •

(٢) الملل والنحل ص ٤٤ جـ ٢ •

الاسلامية لانهم عاشوا فى كنف الاسلام وتحت رايته ... وبهذا المعنى أيضا نستطيع أن نحل معظم المشاكل التى قد تثار من جهة أن هناك من الفلاسفة الاسلاميين من خرج على الروح الاسلامية ، وكان يقصد بالروح الاسلامية ما جاء به محمد فحسب . هنا نستطيع أن نقول : ان هؤلاء الخارجين عن الروح الاسلامية لم يكونوا مؤمنين بالاسلام بل كانوا مسلمين فحسب « قالت الاعراب آمنا ، قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » (الحجرات ٤٩) . فالاسلام شىء والايمان شىء آخر . ان كل مؤمن مسلم ، لكن ليس كل مسلم مؤمن . ومن هنا فليس كل من دخل الاسلام وكتب عنه كان مؤمنا به . وبهذا التحليل لكلمتى « مسلم » و « مؤمن » نعتقد أننا نحل كثيرا من الاشكالات التى أثيرت حول « فلسفة اسلامية » ونفهم فى نفس الوقت بعض الآراء الغربية التى صدرت تحت راية الاسلام وكانت بعيدة عنه .

وبعد : لا يسعنا الا أن نردد مع الاستاذ الاكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق قوله : ان الناظر فيما بذل الغربيون من جهود فى دراسة الفلسفة الاسلامية وتاريخها لا يسعه الا الاعجاب بصبرهم ونشاطهم وسعة اطلاعهم وحسن طريقتهم . واذا كنا قد ألمحنا الى نزوات من الضعف الانسانى تشوب أحيانا جهودهم فى خدمة العلم فانا نرجو أن يكون فى تيقظ عواطف الخير فى البشر وانسياقها الى دعوة السلم العام والنزاهة الخالصة والانصاف والتسامح مدعاة للتعاون بين الناس جميعا على خدمة العلم باعتباره نورا لا ينبغى أن يخالط صفاءه كدر(١) .

---

(١) ص ٢٧ من تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية .

الفصل الثالث

« الكندى »

الفصل الثالث

« الكنـــــدى »

(١٨٥هـ — ٢٥٣ هـ)

تمهيـــد :

يعد الكندى من الفلاسفة البارزين فى تاريخ الفكر الفلسفى الاسلامى. ذلك أنه أول فيلسوف عربى مسلم وقف على الفلسفة اليونانية وأفاد منها وحاول أن يلبسها ثوبا اسلامية خالصا . ذلك أن الرجل مع اعجابه الكبير بالفلسفة اليونانية الا أن ايمانه بالدين الاسلامى كان أكبر بكثير من اعجابه بالفلسفة اليونانية .

ولقد كان الرجل أمام عدة أمور فى هذا الصدد ، كما سنرى : أما أن يضحى بالفلسفة اليونانية من أجل ايمانه بالدين الاسلامى ، أو أن يضحى بالدين فى سبيل الفلسفة ، وأما أن يوفق بين ما آمن به وبين ما أعجب به من جهة ثالثة . ولهذا فانالرجل قد اختار الحل الثالث وهو محاولـــة التوفيق (أحيانا) بين الفلسفة اليونانية وبين الدين الاسلامى . لكـــن هذا التوفيق لم يكن البتة على حساب الدين كما سنرى . وهذا يعنى أن فيلسوف العرب والاسلام لم يرفض الفلسفة اليونانية كلية ولم يؤمن بها كلية ، حيث قد وافقها حينا واختلف معها أحيانا أخرى . على أنـــه من الضرورى بمكان أن نتحدث بشىء من الايجاز عن حياة فيلسوفنـــا وعن أهم مؤلفاته قبل أن نطرق باب فلسفته .

حياتـــه :

لم يتفق المؤرخون بعد على السنة التى ولد فيها فيلسوفنا . كما أنهم أيضا قد اختلفوا فيما بينهم بشأن وفاته ... ومهما تباينت الآراء واختلفت فيما بينها فان معظم الشواهد والمؤرخين قد أشاروا الى أن الرجل قـــد ولد حوالى عام ١٨٥ هـ ، وتوفى عام ٢٥٣ هـ .

أما عن الاسم الكامل لفيلسوفنا فهو : أبو يوسف يعقوب بن اسحق بن الصباح بن عمران بن اسماعيل بن محمد بن الاشعث بن قيس ابن عدى بن كرب بن معاوية بن جبلة بن عدى بن ربيعة بن معاوية الاكبر بن الحارث الاصغر بن معاوية بن الحارث الاكبر بن معاوية بن ثور بن مرقع بن كندة بن عفر بن عدى بن الحارث بن مرة بن أوز بن زيد ابن يشجب بن عريب بن زيد بن كهلان بن سبأ بن يشجب بن يعرب بن قحطان .

هذا هو النسب الرئيس لفيلسوفنا . وقد عمدنا الى ايراد اسمه كاملا حتى نؤكد على أمرين :

الاول : أن الكندى عربى أصيل ينتمى الى عرب قحطان . وهو لهذا يستحق اسم فيلسوف العرب بغير منازع .

الثانى : كما أنه من جهة أخرى يستحق اسم فيلسوف الاسلام لانه أول مسلم أدلى بدلوه فى الفكر الفلسفى اليونانى ، وحاول أن يؤلف بينه وبين الاصول الاسلامية ، بحيث أخرج لنا مذهبا اسلاميا متكاملا .

لقد كان الكندى أول فيلسوف عربى اسلامى أصلح الترجمات السيئة التى قام بها نفر من المسلمين . ذلك أنه عربى أصيل تمكن من اللغة العربية . ولا شك أن اصلاح الترجمة وتقديمها فى ثوب عربى واضح من شأنه أن يساعد على انتشار الفلسفة . كذلك فان الكندى قد قام ، الى جانب اصلاح الترجمة ، بعمل عدة ملخصات لفلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو .

ومن ناحية أخرى فان الكندى ، بجهده البكر هذا ، قد حدد مسار الفلسفة الاسلامية ورسم لها الطريق ووضع المنهج وكون له تلاميذا بث فيهم من روحه وفكره ما ساعدهم على نشر الفلسفة واقبال الناس على دراستها . ولقد تم ذلك كله تحت لواء الاسلام ، ولهذا نرى أن الكندى جديرا بأن يطلق عليه فيلسوف العرب والاسلام . يقول الدكتور الاهوانى «.. يبدو لنا الكندى فيلسوف العرب بحق لا لانه كان مسلما ، فقد ظهر كثير من الفلاسفة كانوا مسلمين كالفارابى المعلم الثانى والشيخ

الرئيس ابن سينا والرزى الطبيب والبيرونى وابن باجه وابن طفيل وابن رشد وغيرهم ممن كانوا يدينون بالاسلام • ولكن لم ينعت أحدهم بأنه « فيلسوف العرب » • وانما جرت على اقلام المؤرخين أنهم الفلاسفة الاسلاميون • وكان معظمهم من أجناس غير عربية كالفارابى الذى كان تركيا وابن سينا الذى كان فارسيا» (١) •

وقد استطاع الكندى أن ينطق بلسان العروبة من جهة دينها وهو الاسلام ومن جهة العلوم الحضارية التى ترفع من شأن الامم • فألم بهذه العلوم وأحسن تلخيصها وكتبها بلغة عربية سليمة ووضع لها مصطلحات قريبة المأخذ جارية فى الاستعمال مقبولة عند الذوق •

ولقد أجمع المؤرخون على أن الكندى كان من بيت مجد وملك حيث كان لقبيلته شأن وأى شأن فى الجاهلية ، وامتد هذا الشأن فى الاسلام • فلقد كان آباؤه وأجداده ولاة وقادة جيوش فى العصرين الاموى والعباسى ونطالع فى كتاب طبقات الاطباء لابن أبى أصيبعة أن الكندى أحد أبناء ملوك العرب الذين كانوا يحكمون اليمن فى فجر الاسلام •

وقد أيد أبو الفرج الاصفهانى ابن أبى اصيبعة فيما ذهب اليه بشأن بيت الكندى وأصله ، حيث قال « ان أهل كندة وهى قبيلة الكندى لا يعدون من أهل البيوتات فقط وانما كانوا ملوكا • وان الاشعث بن قيس كان ذا قرابة بالنعمان بن المنذر ، وكان يردد دائما أنه وارث الملك كنده » •

وتذكر لنا الروايات أيضا أن الكندى نشأ فى البصره • ولما كان بيته بيت مجد وملك فانه من ثم يكون قد تعلم وتثقف داخل البيت حيث جرت العادة آنذاك على أن تحضر الاسر الكبيرة المؤدبين والمعلمين لتعليم وتربية النشء • ثم انتقل الكندى بعد ذلك من البصرة الى بغداد حيث كانت السمة المميزة لهذا العصر ترجمة الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية

---

(١) د • أحمد فؤاد حوانى : الكندى فيلسوف العرب ص ١٢ وزارة الثقافة والارشاد — بدون تاريخ •

ويبدو أن الكندى قد أخذ جرعة لا بأس بها من الثقافة والمعرفة ، الامر الذى سهل له قراءة الفلسفة والتعامل مع الفلاسفة بلغتهم ٠

ويذكر المؤرخون أيضا أن الكندى قد احتل مكانة رفيعة بين المشتغلين بالفكر والفلسفة آنذاك ، وهذا هو السبب فى تقدير السلطة الحاكمة له ، حيث كانت له صلة قوية وطيبة بكل من المأمون والمعتصم ٠ وثمة عدة رسائل كتبها الكندى وقدم ديباجتها مهداة الى الامير أحمد ابن المعتصم ٠ وما كان يمكن أن يتم اختيار المعتصم للكندى الا اذا كان مدركا تمام الادراك مكانة الكندى العلمية والخلقية ٠ لان من أصعب الامور على الآباء اختيار المربى والمعلم المناسب لابنائهم ٠

كذلك يذهب المؤرخون الى أن الكندى قد جمع فى حوزته كل الكتب المتداولة وغير المتداولة بحيث نجح فى أن يكون لنفسه مكتبة كبيرة عرفت باسمه فيما بعد حيث أطلق عليها « الكندية » ٠ ذلك أن بعض خصومه والحاقدين عليه قد أوقعوا بينه وبين « المتوكل » الامر الذى بسببه هوجم الكندى وفتش بيته ونقلت مكتبته الى البصرة بعد أن حرم منها ٠

أهم أعماله :

أشرنا الى أن الكندى كان له شأن كبير فى فجر الفلسفة الاسلامية ، وأشرنا كذلك الى أنه قد وقف على الفلسفة اليونانيةوأنه قد قام ببعض الترجمات وان كان هذا أمرا مشكوكا فيه ٠ لكن من المؤكد أنه كان يصلح ما يترجمه الآخرون نظرا لتمكنه من اللغة العربية من جهة ومن دراسته الواعية وفهمه الجيد للفلسفة من جهة أخرى ٠

ورجل هذا شأنه لا بد وأن تكون له مؤلفات متنوعة ومتعددة ٠ لكن ، ولسوء الحظ ، فان ما بقى لنا من آثاره لا يمثل كل التركة العلمية التى خلفها لنا ٠ ولقد اختلف المؤرخون بشأن عدد الكتب التى قام بتدوينها الكندى ، وساعد على اختلافهم أن معظم هذه المؤلفات قد فقد وضاع لسبب أو لآخر ٠ وبينما يذكر القفطى فى كتابه « اخبار العلماء بأخبار

الحكماء » أن للكندى مائتين وثمان وثلاثين رسالة (٢٣٨) نجد صاحب طبقات الأطباء (صاعدا) يذكر أن الكندى خمسين رسالة فقط(٥٠)»(١).

ومهما تنوعت الآراء بشأن مؤلفات الكندى فسوف نشير الى الموجود منها الآن بين أيدينا ، والذى قام بطبعه طبعة علمية ممتازة استاذنا الكبير الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده . حيث قام بنشر أهم أعمال الكندى فى كتاب من جزئين تحت عنوان « رسائل الكندى الفلسفية » . وقد قام بالشرح والتعليق على هذه الرسائل . وتعد شروحه ، بحق ، كتابا متكاملا عن فيلسوف العرب والاسلام(٢) .

أما عن الرسائل فهى :

١ ـ رسالة فى الفلسفة الاولى (مهداه الى المعتصم بالله) .

٢ ـ رسالة فى حدود الاشياء ورسومها .

٣ ـ رسالة فى الفاعل الحق الاول التام .

٤ ـ رسالة فى ايضاح تناهى جرم العالم .

٥ ـ رسالة فى ماهية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ، وما الذى يقال لا نهاية له .

٦ ـ رسالة فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم .

٧ ـ رسالة فى علة الكون والفساد .

٨ ـ رسالة فى الابانة عن سجود الجرم الاقصى وطاعته لله عزوجل .

٩ ـ رسالة فى أنه توجد جواهر لا أجسام .

---

(١) د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٣٤٠ — دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠ الاسكندرية .

(٢) الكندى : رسائل الكندى الفلسفية ـ حققها واخرجها د . محمد عبد الهادى ابو ريده ـ دار الفكر العربى سنة ١٩٥٠ وسوف نعتمد على هذه الطبعة فى عرض فلسفة الكندى .

١٠– رسالة فى القول فى النفس .

١١– كلام فى النفس .

١٢– رسالة فى ماهية النوم والرؤيا .

١٣– رسالة فى كمية كتب أرسطو .

١٤– رسالة فى الجواهر الخمسة .

١٥– رسالة فى الابانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الاربعة .

١٦– رسالة فى أن العناصر والجرم الاقصى كرية الشكل .

١٧ – رسالة فى السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة الى الاسطقسات .

١٨– رسالة فى الجرم الحامل بطباعه اللون من العناصر الاربعة والذى هو علة اللون فى غيره .

١٩– رسالة فى العلة التى لها تكون بعض المواضع لاتكاد تمطر .

٢٠– رسالة فى علة كون الضباب .

٢١– رسالة فى علة الثلج والصواعق والرعد والزمهرير .

٢٢– رسالة فى العلة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الارض .

٢٣– رسالة فى علة اللون اللازوردى الذى يرى فى الجو فى جهة السماء ويظن انه لون السماء .

٢٤– رسالة فى العلة الفاعلة للمد والجذر .... الخ .

حـــد الكندى للفلسفة :

كان على الكندى قبل كل شىء أن يضع تعريفا واضحا للفلسفة • ذلك أن بعض الفرق والطوائف قد أساءت فهم هذا اللفظ لاعتقادهم أن الفلسفة تعنى ، من جملة ما تعنى ، الكفر والالحاد • ولهذا حرص الكندى على بيان ماهية الفلسفة حتى يزيل هذا الفهم السىء للفلسفة وتلك السمعة الكريهة التى عرفت عنها بغير حق • يقول الكندى ان الفلسفة هى البحث أو ان شئت النظر العقلى الخالص الذى يهدف الى كشف الحقيقة والوصول اليها • والفلسفة فى هذا شأنها شأن الدين ، لان الدين يؤدى بالانســـان الى الوقوف على حقائق الاشياء • أى أن الكندى كان يهدف من تعريفـــه الفلسفة أن يوضح أنه ليس ثمة تعارض ـــ كما سنرى ـــ بين الفلســـفة وبين الدين • وهاكم نص الكندى فى حده للفلسفة :

« ان أعلى الصناعات الانسانية منزلة ، وأشرفها مرتبة صناعـــة الفلسفة التى حدها : علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لان غرض الفيلسوف فى علمه اصابة الحق وفى عمله العمل بالحق » (١) •

هذا هو تعريف الفلسفة عند الكندى • وينبغى أن نلاحظ هنــــا تأكيده على القول « بقدر طاقة الانسان » أى أن المعرفة الفلسفية هنـــا ينبغى أن تعتمد اعتمادا كليا على العقل الانسانى • وهذا ما يميزهـــا عن المعرفة الكشفية أو المعرفة النبوية • والعقل الانسانى عند الكندى له طاقة وقدرة محدد ينبغى أن يقف عندها • وهذا هو الجديد فى حد الكندى للفلسفة • فهو لم يثق فى العقل ثقة مطلقة كما يفعل ارسطو ، ولكنه أدرك أن العقول متفاوته وان هذا دليل على أن لكل عقل قدرته وطاقته ولذلك فالفلسفة هى معرفة الحقيقة بقدر طاقة الانسان • فهو لم يثق ثقـــة « دوجماطيقية » فى العقل ولكنه تنبه الى قصوره وحدوده •

---

(١) ص ٣٧ من رسائل الكندى الفلسفية نشرة د . ابو ريده .

فالمعرفة الفلسفية تنتمي للعقل البشرى أولا وأخيرا. أما المعرفة النبوية ، على سبيل المثال لا الحصر ، فانها لاتعتمد على عقل النبي وانما تعتمد على سلطة الوحى ، انها معرفة لدنية . كذلك الشأن فيما يتعلق بالمعرفة الكشفية أو الذوقية تلك التى تخص الصوفية والاولياء . هذا النوع من العرفان يعتمد على الحدس الذى يتنافى كلية مع الاقيسة المنطقية العقلية . انها ادراك مباشر ، بحيث يدرك صاحبها النتيجة فى المقدمة مباشرة ودون حاجة الى استدلال أو برهان ودون أعمال للذهن البشرى .

وثمة نص آخر للكندى يشير فيه الى أهمية الفلسفة من جهة ، والى موافقتها الدين من جهة أخرى . يقول الكندى « ان فى علم الاشياء بحقائقها (والمقصود هنا الفلسفة) علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة ، وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه واقتناء هذه جميعا هو الذى أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه . فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده وبلزوم الفضائل المرتضاه عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل فى ذواتها وايثارها »[1] .

وعند الكندى نجد أن الفلسفة انما تتمايز بحسب موضوعها : فالفلسفة الطبيعية غير الرياضية ، غير اللاهوتية . وكل فلسفة انما تقاس على ضوء مادتها أعنى موضوعها ومشاكلها . وهنا نجد أن موضوع الفلسفة اللاهوتية أشرف الموضوعات التى تبحثها الفلسفة كلها.لهذا يرى فيلسوفنا أن الفلسفة الاولى ، وهى التى تبحث فى الالوهية أعلى الفلسفات وأشرفها وأعظمها .... « .. وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة « الفلسفة الاولى» أعنى علم الحق الاول الذى هو علة كل حق .ولذلك يجب أن يكون الفليسوف التام الاشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف ، لان علم العلة أشرف

---

(١) ص ١٠٤ رسالة الكندى فى الفلسفة الاولى .

من علم المعلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا نحن أحطنا بعلم علته »(١) •

ثم يضيف الكندى بعدذلكقوله « فبحق ما سمى علم العلة الاولى « الفلسفة الاولى » اذ جميع باقى الفلسفة منطو فى علمها ، واذ هى أول بالشرف وأول بالجنس وأول بالترتيب من جهة الشىء الايقن علمية ، وأول بالزمان اذ هى علة الزمان (٢) •

الخصائص التى ينبغى أن يتحلى بها طالب الفلسفة :

ولما كان الوصول الى الحقيقة من خلال العقل أمرا ليس يسيرا ، فان الكندى قد نبه وأشار الى أن ثمة صفات معينة ينبغى أن يتحلى بها طالب الحق أى طالب الفلسفة •

أولا : تحديد معنى الالفاظ حتى لا يسىء فهم الآخرين من جهة ، وحتى لا يسىء الآخرون فهمه من جهة اخرى •

ثانيا : على طالب الفلسفة أن يدرس الرياضيات ، اذ أن دراسة الرياضيات مقدمة لا بد منها لدراسة الفلسفة •

ثالثا : ومن رأى الكندى أن دارس الفلسفة مطالب بدراسة فلسفة أرسطو • فبدون دراسة كتب أرسطو ، لن يستطيع الطالب فهم الفلسفة• ولعل الكندى فى هذا على حق • حيث أن أرسطو كان ، وما زال ، نقطة انطلاق للفلسفة والفلاسفة •

رابعا : على طالب الفلسفة أن يسعى الى نيل الحقيقة بكل جهده مهما كلفه ذلك • وفى هذا الصدد ينص الكندى على أنه لا ينبغى لنا «ألا نستحى من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى ، وان أتى من الاجناس القاصية عنا والامم المباينة لنا • فانه لا شىء أولى بطالب

---

(١) ص ٩٨ — ١٠٠ من الفلسفة الاولى •

(٢) ص ١٠١ — الفلسفة الاولى •

الحق من الحق • وليس يبخس الحق ولا يصغر بقائله ولا بالآتى به •••
بل كل يشرفه الحق »[١] •

خامسا : يرى الكندى أنه ينبغى على طالب الفلسفة ان يعظم شكره لمن سبقه فى هذا المجال ، حتى وان اختلف مع السابقين ، بل حتى وان أخطأ هؤلاء السابقون • لانهم بوقوعهم فى الخطأ انما هم قد جنبونا نحن ما وقعوا هم فيه •

ومن جهة أخرى ينبغى أن نعظم السابقين لانه من غير الممكن أن يصل المرء الى ما وصل اليه بجهده الخاص • لان الثقافة والحضارة ليست بنت يوم وليلة ، وانما هى وليدة ماض بعيد ، وليدة جهود بشرية كثيفة بعضها أدى الى بعضها الآخر ، ومن الجحود بمكان أن ينكر المرء فضل السابقين عليه •

يقول الكندى فى عبارات رائعة « ومن أوجب الحق ألا نذم من كان أحد أسباب منافعنا الصغار الهزلية ، فكيف بالذين هم أكبر أسباب منافعنا العظام الحقيقية الجدية • فانهم وان قصروا عن بعض الحق ، فقد كانوا لنا أنسابا وشركاء فيما أفادونا من ثمار فكرهم التى صارت لنا سبلا وآلات مؤدية الى علم كثير مما قصروا عن نيل حقيقته ولا سيما اذ هو بين عندنا وعند المبرزين من المتفلسفين قبلنا من غير أهل لساننا انه لم ينل الحق بما يستأهل الحق أحد من الناس بجهد طلبه ولا أحاط به جميعهم • بل كل واحد منهم اما لم ينل منه شيئا ، واما نال منه شيئا يسيرا بالاضافة الى ما يستأهل الحق • فاذا جمع يسير ما نال كل واحد من النائلين الحق منهم ، اجتمع من ذلك شىء له قدر جليل »[٢] •

ثم يستطرد الكندى قائلا « •• فانهم (والمقصود السابقين علينا) لو لم يكونوا لم تجتمع لنا — مع شدة البحث فى مددنا كلها — هذه الاوائل

---

(١) ص ١٠٣ — فى الفلسفة الاولى •

(٢) فى الفلسفة الاولى ص ١٠٢ •

الحقية التى بها تخرجنا الى الاواخر من مطلوباتنا الخفية ، فان ذلك انما اجتمع فى الاعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصرا لى زماننا هذا مع شدة البحث ولزوم الدأب وايثار التعب فى ذلك »(١) •

سادسا : يرى الكندى أن على طالب الفلسفة أن ينتبه جيدا الى المنهج الذى ينبغى أن يتبعه الطالب لنيل مطلوبه • فهناك علوم طبيعية وهناك علوم رياضية وأخرى لاهوتية وغيرها • وكل علم من هذه العلوم له منهجه الخاص • ولهذا فانه من الخطورة بمكان أن نطلب البحث عن الالوهية بعين المنهج أو الطريقة التى نبحث بها خواص المادة • وقس على ذلك سائر العلوم الاخرى • ذلك ان المعقولات (ومن جملتها الالوهية) لا تحس ، فكيف نطبق عليها المنهج الحسى ونسعى الى نيلها بالحواس!! هنا يكمن الخطأ • أضف الى ذلك انه لا ينبغى لنا أن نسعى الى البرهنة على كل شىء • فثمة بديهيات يصعب على المرء البرهنة عليها • ثم انه اذا كان لكل برهان برهان لادى ذلك الى محال • يقول الكندى «ينبغى ألا نطلب فى ادراك كل مطلوب الوجود البرهانى • فانه ليس كل مطلوب عقلى موجودا بالبرهان ، لانه ليس لكل شىء برهان ، اذ البرهان بعض الاشياء • وليس للبرهان برهان ، لان هذا يكون بلا نهاية • ان كان لكل برهان برهان فلا يكون لشىء وجود البتة لان ما لا ينتهى الى علم أوائله فليس بمعلوم ، فلا يكون علم البتة لانا ان رمنا علم ما الانسان الذى هى الحى الناطق الميت ، ولم نعلم ما الحى وما الناطق وما الميت فلم نعلم ما الانسان اذا • وكذلك ينبغى الا نطلب الاقناعات فى العلوم الرياضية ، بل البرهان • فانا ان استعملنا الاقناع فى العلم الرياضى كانت احاطتنا ظنية لا علمية • وكذلك لكل نظر تمييزى وجود خاص غير وجود الآخر ••• » (٢) •

---

(١) ص ١٠٢ من الرسائل •

(٢) ص ٨٩ • د • الاهوانى الكندى •

... فينبغى أن نقصد لكل مطلوب ما يجب ولا نطلب فى العلم الرياضى اقناعا ولا فى العلم الالهى حسا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ولا فى البلاغة برهانا ولا فى أوئل البرهــان برهانا • فانا ان تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة وان خالفنا ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا وعسر علينا وجدان مقصوداتنا[١]» •

على طالب الفلسفة اذن أن ينتبه الى المنهج الخاص بكل علم علم كما أن عليه أيضا من جهة أخرى أن لا ينتقل من مطلب الى آخر الا بعد تمحيص مطلبه الاول والوقوف عليه وبيان حقيقته وعلله •

سابعا : وأخيرا فان الكندى يرى أن على طالب الفلسفة أن يؤمــن بأنها ليست علما فقط وانما هى أيضا عمل • فالفلســفة علم من جهة النظر ونستطيع أيضا أن نقول انها فن من جهة التطبيق • فلا علم بلا عمل ولا ينبغى أن يكون هناك عمل انسانى بدون العلم لانه حينئذ يكــون أشــبه بطاقة حيوانية مبذولة • لهذا كان حد الكندى للفلسفة انها علم الحــق والعمل بالحق •

ولنعرض الآن أهم عناصر فلسفة الكندى ولنبدأ بمشكلة الالوهية •

مشكلة الالوهية

تمهيــــــد :

تبحث الفلسفة ثلاثة مشاكل رئيسية هى : مشكلة الالوهية ومشكلة الانســـان ثم مشكلة العالم • وعلى ضوء هــذه المشاكل الثلاث وموقف الفليسوف منهــا يتحدد اتجاهه العــام ، وتتبين للقارىء الســمات العــامة المميزة لفلسفته •

ولقد كان على الكندى كأول فيلسوف عربى اسلامى أن يدلى برأيه فى هذه المشاكل الثلاث • ونحن نعلم أن « الالوهية » كفكرة وكمشكلة

(٢) ص ٩٠ عن الاهوانى .

قديمة قدم العقل البشرى • ونعلم أيضا أن الآراء بشأنها متضاربة ومتناقضة • وكل فريق يزعم ، بما لديه من أدلة ، انه الناجى وكل حزب بما لديه فرح •

نشأ الكندى وسط ظروف ثقافية متباينة حيث كانت البيئة العربية الاسـلامية تموج بتيارات شتى : فهناك الفلسفة اليونانية ، وهنـاك الديانة اليهودية ، والمسيحية ، والفارسـية ••• الخ أضف الى ذلك كله سـيطرة الاعاجم فى الدولة الاسـلامية على الأجهزة الثقافية ••• حيث أدى ذلك الى شـعور العربى الأصيل بالمرارة والألم أمام ازدهار الفئات غير الاسـلامية وتراجع العناصر العربية الاسـلامية أمام هـذا المد ••• ويبدو أن الكندى بعد أن زال عنه الملك ••• وبعد طغيـان هذه العناصر الأجنبية سـعى الى اثبات وجوده ، سـعى الى اثبات ذاته ولم يكن أمامه من سبيل ، وهو المفكر ، الا القراءة والتحصيـل والدراسـة ••• الخ •

هـذه التيارات الثقافية أدلت برأيها فى قضـية الالوهية وعالجتها بطريقة أو أخـرى • ولقد تجمعت هـذه الثقافات المتباينة فى عدة مراكز كبرى للثقافة آنذاك كان أهمها : ايران ـ العراق ـ الشـام ثم مصر • حيث وجدت فى هـذه البلاد عدة دور للعلم والثقافة •

ونحن نعلم أنه فى عهد كسرى أنو شروان قامت حركة فلسفية نشطة اتخذت من « جندى سابور » مركزا لها حيث رحب بالفلاسفة وهيأ لهم الجو العلمى ، الأمر الذى سـاعدهم على نشر الدراسـات الفلسفية والطبية •

كذلك نحن نعلم أن كسرى أنو شروان قد ضم الى مركزه بعض العلمـاء الهنود والنصارى والذين كان لهم الفضل الأكبر فى تدعيم « بيت الحـكمة » ، ذلك المركز الثقـافى الممتاز الذى أسسه المأمون (٢١٥ هـ) ، حيث أسـند رئاسته الى يوحنا ابن ماسويه • وهنـاك بطبيعة الحال ، الى جانب هـذه المراكز التى أشرنا الى بعضها مراكز

أخـــرى ثقافية ، وكلها ناقشت ما اهتم المســـلمون به فيما بعد ، وكان على رأس هـــذه المشاكل الهامة مشكلة الالوهية •

ولقـــد تكونت على ضوء هـــذه المراكز الثقافية وجهـــات نظر محددة بشأن الانســـان والكون والله • ويحدثنا تاريخ الفكر الفلسفى عن عدة براهين متنوعة حاول كل فريق أن يبين صلاحية أحدها دون غيره من براهين •

ولكى ندرك قيمة البراهين المتعلقة بوجود الله التى ساقها نفر من المســـلمين وعلى رأسهم الكندى ، لابد من أن نشـــير اشـــارة عابرة الى هـــذه الأدلة •

١ ــ أول هـــذه البراهين ، ولعله أقدمها ــ البرهان الكونى وهو ذلك البرهان الذى ينظر فى الكون ويركز على ظاهرة من ظواهره كالزمان مثلا أو المكان أو الحركة ، ثم ينتهى من ذلك كله الى القول بضرورة وجود علة أولى أو محرك أول أو موجود لا فى زمان •

ويرتبط بهـــذا الدليل أيضا النظر فى الكون والفســـاد والحركة والتغير والوجود والعدم •• كلها ظواهر تلفت نظر الباحثين •••• ومن خلالها يصلون الى أن خلف الحركة محركا أول ، وأن ثمة محدثا غير خلف هـــذه الحوادث كلها ، وأن هنـــاك مغيرا لا يتغير بيده تغيير هذه الموجودات واستبدالها بغيرها •

ومما يتعلق بهـــذا الدليل أيضا ما ذهب اليه فريق من المسلمين بشأن بيـــان أن هـــذه الموجودات كلها ممكنة الوجود ، بما فى ذلك العـــالم كله • وهـــذه الممكنات لا يمكن لهـــا البتة أن تبرر وجودها نفســـه • وذهب هـــذا الفريق الى أن الممكن فى حاجة دائمـــا الى عناية ورعاية ، فى حاجة الى من يخـــرجه من دائرة « الامكان » الى دائرة « الوجـــوب » ، يخرجـــه من حـــالة « القـــوة » الى حالة « الفعـــل » • وهـــذا معناه أن الممكنـــات فى حاجة الى واجـــب

وجود ... وهكذا الى أن نصل الى واجب وجود أول غير واجب بغيره وانما هو واجب بذاته . هـذا الواجب الأول والأوحد هو الله .

٢ ــ هنـاك أيضا ما يسـمى بالدليـل الغائى وهـذا الدليـل قائم على ما يشـاهده الانسـان دائمـا من انه يصـنع الأشـياء لغايات معينة : فهو يصنع القلم للكتابة والعربة للانتقال بها ، والمنزل للسـكن ... أى أنه لا شىء يأتى بالصدفة ولا شىء يجرى عبثا . وعلى ضـوء ذلك ذهب هـذا النفر من الباحثين الى أن هـذا العالم يجرى على نظـام واحـد ، وكل شىء يسـير طبقـا لحـكمة وغاية محددتين ،وما دام الأمر كذلك فلابد لنـا ــ فى رأى هـذا الفريق من الباحثين ــ أن نصل فى نهاية الأمر ، وبعد النظر فى جملة هذا العالم ، وفى أجزائه المتناسقة والمتسقة ، الى الاقرار بوجود موجود قادر حكيم هو الذى خلق هـذه الموجودات ووضع لها قواعد حركتها وسلوكها .

هـذا الدليل مرتبط الى حد كبير بالدليل السـابق أقصد بالدليل الكونى . وهما معا يكونان دعامة رئيسية وهامة من دعائم براهين وجود اللـه . واذا كان الدليل الأول قد ارتبط الى حد كبير بأرسطو ، فان هـذا الدليـل قد ارتبط أولا بسـقراط ثم ارتبط فيما بعـد بمعظم فلاسـفة العصر الوسـيط .

٣ ــ ثالث هـذه الأدلة التى ساقها الفلاسـفة على تأكيد الوجود الالهى هو الدليل الانطولوجى وهـذا الدليل قد نادى به فى البـداية القديس انسلم (١١٠٩ م) حيث تزعم القول به ، ثم آمن به من رجال الفلسفة الحديثة الكبار كل من ديكارت وليبنتز .

ويعتمد هـذا الدليـل أولا على أنه توجد لدى الانسـان فكرة كاملة عن وجود كائن كامل لا متناهى لا توجد كائنات أكمل وأعظم منه . كذلك يعتمد هـذا الدليل من جهة أخرى على انه لابد بالضرورة أن يكون هـذا الموجود الذ نفكر فيه ونعرف بعض صـفاته وخصائصه ،

لابد أن يكون موجودا خارج عقولنا • أى لابد أن يكون له وجود حقيقى فعلى متعين ، لأن الوجود خير من العدم ، والواجب أعظم من الممكن •

ولا يصح أن يقال : ان الفكر هنا شىء والوجود شىء آخر ، فهذا خطأ لأن الانســـان محدود متناه • ولا يمكن أن يكون (وهو محدود) مصدرا لفكرة وجود كائن كامل لا متناهى ، لأنها فكرة فوق طاقته • حيث أن المتناهى لا يمكن أن يكون مصدرا ومنبعا للا متناهى • وعلى ذلك فان الاله — وهو مصـــدر هــذه الفكرة الأصيلة فى الانســـان — لابد أن يكون موجودا متحققا فى الخارج •

٤ — وهنـــاك الى جانب ما ســبق ذكره ما يسمى بدليل الاجماع أقصد اجماع الامم والشـــعوب على وجود كائن قادر حكيم • ذلك انه لا تخلو أمة أو مجتمع من وجود اناس به يؤمنون ايمانا لا يرقى اليه شك بوجود الله صانع مدبر للعالم • ويقول ابن سهل البلخى فى كتابــه « البدء والتاريخ (١) » : « ومن الدليل على اثبات البارىء جل وعز انه لا يخلو لسان أمة من الامم فى أقطار الارض وآفاقها الا وهم يسمونه (الله) بخواص من أسمائه عندهم ، ومستحيل وجود اسم لا مسمى له •••» (٢) •

٥ — والى جانب دليل اتفاق الأمم الســـابق يوجد أيضا ما يسمى بالدليل الخلقى • وهــذا الدليل ، وان كانت له جذور تاريخية عنــد بعض الشــعوب الا أنه لم ينل اهتمام الباحثين الا بعـــد أن آمن ونادى به الفيلسوف الألمـــانى الكبير « كنت » •

ونحن نعلم أن كنت قد جعل البرهنة على وجود اللــه مسلمة من مسلمات العقل العملى الثلاث وهى : وجود اللــه ، حرية الانســـان

---

(١) جـ ١ ص ٥٦ نشرة كلمان هوار — باريس سنة ١٨٨٩م •

(٢) راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه ص ٣٨ •

ثم خلود النفس البشرية • وقد أسس كنت كتابه « تأسيس ميتافيزيقا الاخلاق » على التسليم بوجود الله كضمان للقـــانون الخلقى ، ذلك أن هنـــاك من النـــاس من يجور على القـــانون ويعتدى على حقوق الآخرين وحرماتهم بغير حق دون أن تصل اليه يـــد العدالة الانسانية • وفى مقابل ذلك نجد آخرين يلتزمون بالقـــانون وينجزون ما يطلب منهم انجازه ••• ومع هـــذا فكثيرا ما يتهمون بغير حـــق بأنهم مقصرون ومذنبون • هنا يرى كنت أنه لابد من التســـليم بخلود النفس البشرية وبوجود اللـــه حتى يعطى فى الآخرة كل ذى حق حقه •

فالله هنا أصبح ضامنا للقـــانون الخلقى ، وأصبح ضامنا لتحقيق الســـعادة والطمأنينة لمن عمل الخير فى الدنيا دون أن ينال ثواب ما فعل •

وهناك أدلة أخرى ، الى جانب هذه الادلة الســـابقة ، لا يتســـع المجال هنا لذكرها حيث أردنا فقط أن نشير الى أن البراهين علـــى وجود اللـــه متعددة ومتنوعة • وكل فريق جاء بأدلة تتفق وظروف حياته الثقافية والاجتماعية والدينية • وكل باحث ســـعى — على ضوء ميدان بحثه — أن يهتدى الى وجود اللـــه • فالطبيب من خـــلال نظره فى تكوين الجسم الانســـانى وعمل أجهزته بعضها مع بعض لابد أن يدرك عظمة الخالق ••• وقس على ذلك عالم الفلك والنبات والكيميائى وغيرهم وغيرهم •••

والآن ، وبعد أن عرضنا ، هـــذه الأدلة الموجزة على تأكيد الوجود الالهى ، علينا أن نقف على الأدلة التى ارتضاها الكندى والتى حاول أن يقدمها للباحثين •

الكندى وأدلة وجود اللـــه :

يقال دائمـــا ان الانســـان ابن عصره وابن ثقافته • وهـــذا القول صادق الى حد كبير • والكندى باعتباره أول فلاســـفة العرب والاسلام

قد تناول أدلة وجود اللــه على ضوء ثقافته الاســلامية وعلى ضوء الثقافات الاجنبية التــى كانت موجودة أمامه وعلى رأسها الفلســفة اليونانية .

والكندى شأنه شأن غيره ممن جاء بعده من فلاسفة الاسلام حاول أن يفهم الفلسفة اليونانية على ضوء ثقافته الاســلامية . أى أنه حاول أن يكيف الآراء والأفكار اليونانية مع مبادىء وأحكام الدين الاسلامى . ولهــذا نجد أنه وان استعان ببعض المصطلحات الفلسفية اليونانية ، الا أنه أعطى لهــذه المصطلحات دلالة ومعنى بحيث أضحت مختلفة الى حد كبير عن معانيها فى ثوبها القديم . فاذا كان يتحدث عن العلة والمعلول ، والجزء والكل والمحدث والزمان والمكان والحركة وغيرها من مصطلحات ، فانه على ضوء فهمه الخاص لها قد انتهى منهــا جميعا الى نتيجة تتفق مع ما جاء به الدين الجديد . وهذا أمر واضح من خــلال عرضنــــا لادلة وجود الله عند الكندى :

١ — أول دليل من الأدلة التى يسوقها لنــا الكندى على وجود الله ، ذلك البرهان المتعلق بتناهى جرم العالم سواء فى الحجــــم والزمان والمكان . ومع أن فهم الكندى للزمان والحركة والمتحرك مرتبط الى حد ما بفهم أرسطو ، الا أن فيلسوفنا قد انتهى الى نتيجة مختلفة تماما عن تلك التى انتهى اليها فيلسوف اليونان . ان الكندى يرى أن هناك حركة أولى حادثة وأن للزمان بداية نشأ عندها بعكس أرســطو الــذى ذهب الى وجود حــركة دائرية لا أول لهــا ، ووجود زمان لا أول له .

ذهب الكندى الى القول بأن الزمان والمكان والحركة (الأجسام) كلها من الموجودات المتضايقة . « ... انه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له . والزمان زمان جرم الكل ، أعنى مدته . فان كان الزمان متناهيا ، فان انية الجرم متناهية ، اذ الزمان ليس بموجود . ولا جرم بلا زمان ، لأن الزمان انما هو عــدد الحركة ... فان كانت حركة كان

زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن زمان • والحركة انما هى حركة الجرم • فان كان جرم كانت حركة والا لم تكن حركة[١] •••

ويضيف الكندى فى موضع آخر « ان الزمان لا يســبق الحركة • فالزمان لا يسبق الجرم اضطرارا • اذ لا زمان الا بحركة ، واذ لا جرم الاوحركةولاحركةالاوجرم ولا جرمبلامدة •••ولامدة جرم الاوحركة، اذ الجرم مع حركة أبدا ، كمــا قد اتضح • فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدا تعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدا • فالجرم لا يسبق الزمان أبدا • فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا[٢]» •

هــذا معناه أنه من المستحيل أن يوجد زمان بلا حركة ، أو أن توجد حركة بلا زمان •

ونحن نعلم أن الحركة تعنى وجود أجســام متحركة فاذا ثبت أن الزمان حادث ، كان ذلك معناه أن الحركة بدورها حادثة ومن ثم يكون المتحرك (الأجسام) حادثاً أيضا • وعلى ذلك يجب حدوث الكل (الزمان — الحركة — المتحرك) واحتياج ذلك كله الى محدث أول غير محدث • وهــذا أمر لا يختلف بشأنه عاقل على حد قول الكندى • لأن الضرورة العقلية المنطقية تقول لنا أن لكل معلول علة ، ولكل مسبب سبب • فاذا كان العــالم حادثا من جهة حدوث الأجســام كلها ، واذا كان الحدوث يعنى البداية والابتداء فينبغى ، بالضرورة العقلية ، ان نسلم بوجود مبدىء له ، ووجود محدث أحدثه دون أن يكون هــذا المحدث محدثا انه يمتنع أن يكون جرم لم يزل • فالجرم اذا محدث اضطراراً ، والمحدث محدث المحدث ، اذ المحدث والمحدث من المضاف • فللكل محدث اضطرارا عن ليس[٣] •

---

(١) الفلسفة الاولى ص ١١٧ وراجع ص ١١٨ ، ١١٩ •

(٢) ص ١١٩ — الفلسفة الاولى وراجع ص ١٢٠ •

(٣) ص ٢٠٧ فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم •

٢ — الدليل الثانى والقوى والهـام الذى يسـوقه فيلسوفنا كشاهد صـدق على تأكيد الوجود الالهى هو ما يمكن أن نسميه الدليل الغائى أو ان شئت دليل الأحكام والاتقان •

هـذا الدليل ، وان كانت له صور قبل الكندى ، الا أن فيلسوفنا استطاع أن يقدمه بطريقة جديدة وبتناول متميز عمن سبقه •

يذهب الكندى الى أن كل شىء موجوداً أمام العقل والحس يشير الى أن هذا العالم بنظمه وترتيبه وكون بعضه علة للبعض الآخر ، وكون هـذا الآخر معلولا للبعض ، وسـير هذا العـالم على وتيرة واحـدة ••• كل ذلك يشير الى أن هنـاك مدبرا أعظم وفاعلا حكيما هو الذى رتب هـذه الموجودات هـذاالترتيب • فلا شىء يخرج الى الوجود من تلقاء نفسه ، ولا شىء يفعل بذاته ، ولا شىء يعدم أيضا من ذاته • ان لكل شىء يحدث فى هـذا العالم علة أولى مدبرة • ان الكون بأحكامه وتناسق أجزائه يشير الى وجود علة عاقلة مدبرة •

هـذا الدليل قد حظى باحترام وثقة بعض الفلاسـفة المحدثين وعلى رأسـهم الفيلسوف الألمـانى الكبير « كنت » • والكندى باقتناعه بهـذا الدليل ، وتأكيده عليـه ، انما كان ينطلق أيضا من واقع النص الدينى • فثمة آيات كثيرة يستطيع الانسـان بمجرد قراءتها والنظـر فيهـا أن يستخرج هـذا الدليل • وهـذا يوضح من جديد أن فيلسوفنا كان حريصا دائمـا على أن تكون فلسفته مرتبطة بالقرآن الكريم ، وأن لا تخرج هـذه الفلسفة عن الروح الاسـلامية ، ولهـذا فانه كان ، ومازال ، جديرا بلقب فيلسوف العرب والاسلام •

يقول الكندى « •• ان فى الظـاهرات للحواس أظهر اللـه لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول • أعنى مدبرا لكل مدبر ، وفاعلا لكل فاعل ، ومكونا لكل مكون ، وأولا لكل أول ، وعلة لكل علة ، لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبة وجدان

الحق ، وخواصه الحق ، وغرضه الاسناد للحق واستنباطه والحكم عليه والمزكى عنده فى كل أمر شجر بينه وبين نفسه العقل »[١] •

وبعد هذه الاشارة الهامة من الكندى ، والتى يوضح فيها أنه ينبغى على المرء الذى يسعى الى ادراك الله ومعرفته ان يعتمد اعتمادا رئيسيا على عقله النير ، وان يكون موضوعيا فى حكمه ، وان يجعل الحواس موصولة بنور العقل حتى لا تضل وتضل صاحبها • بعد هذا كله أردف فيلسوفنا قائلا « ••• فان فى نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه فى بعض ، وانقياد بعضه لبعض ، وتسخير بعضه لبعض ، واتقان هيئته على الامر الاصلح فى كون كل كائن وفساد كل فاسد ، وثبات كل ثابت ، وزوال كل زائل ، لأعظم دلالة على اتقان تدبير — ومع كل تدبير مدبر — وعلى أحكم حكمة — ومع كل حكمة حكيم — لأن هذه جميعا من المضاف[٢] » •

٣ — الدليل الثالث الذى يسوقه الكندى على تأكيد الوجود الالهى، هو الدليل الذى يرتبط بهذا العالم المحسوس من جهة أنه محدث ، ومن ثم يكون معلولا • وهنا يناقش الكندى ثلاثة احتمالات للعلية :

(أ) أما أن يكون العالم علة نفسه •

(ب) اما أن يكون علة لغيره •

(جـ) اما أن لا يكون معلولا •

أما الاحتمال الأول ، وهو أن لا يكون العالم معلولا ، فأمر ينفيه الكندى • حيث أنه انتهى الى أن الموجودات التى فى عالمنا هذا (ومن ثم العالم كله) كلها محدثة ، كلها كانت ممكنة الوجود ثم أصبحت بحدوثها واجبة الوجود • ووجودها هذا يستغرق فترة زمنية محددة بعدها تفنى لتنهض بدلا منها موجودات أخرى • هذه الموجودات المحدثة لا بد أن تكون محدثة (معلولة) بفعل محدث • وهذا المحدث

---

(١) ص ٢١٤ من الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد •

(٢) ص ٢١٥ من الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد •

لا ينبغى أن يكون محدثا اذ لو كان كذلك لما انتهينا الى وجود المحدثات ذاتها . وعلى هذا العالم (هذه الموجودات المحدثة) لا بد أنيكـون محـــــدثا أى معــلولا لعلـــة أخــرى أوجدتـــه . وهـــــذا المحدثة) لابد أن يكون محدثا أى معلولا لعلة أخرى أوجدته . وهــذا يتضمن القول : ان الاحتمال القائل بأن العالم ليس معلولا احتمال باطل ولا سند له من العقل والمنطق .

ويترتب على نفى الاحتمال الأول هــذا نفى الاحتمال الثانى أيضا ، ألا وهو أن يكون العالم علة نفسه أو أن يكون قد أوجد نفسه . لأن هــذا معناه أن يســبق الموجود نفسه ، أن يكون الشىء موجودا وغير موجود من جهة واحدة وفى نفس الوقت . لأن معنى أن يكون العــالم علة نفســه معناه أن يكون موجودا قبل أن يكون موجودا ! ! وهــذا تناقض . ان العالم اذا كان علة نفســه لكان هــذا يعنى أنه كان موجودا ومن ثم فليس فى حاجة الى أن يوجده أحد . وقد بان خطــأ هــذا الرأى . معنى هــذا أن العالم اذا كان محدثا ــ وهو كذلك ــ فانه محدث عن طريق غيره ، عن طريق فاعل آخر أو علة مباينة له . هذه العلة ، أو هــذا الفاعل لا ينبغى فى نهاية الأمر أن يكون محدثا .

يقول الكندى « اذا كان العالم علة نفســه ، فانه لا يخلو من أن يكون أيسا وذاته ليس أو يكون ليسا وذاته أيس أو يكون ليسا وذاته ليس أو يكون أيسا وذاته أيس :

(أ) فان كان ليسا وذاته ليس فهو لا شىء وذاته لا شىء ، ولا شىء لا علة ولا معلول ...

(ب) وكذلك يعرض ان كان ليسا وذاته أيس ، لأنه أيضا اذ هو ليس لا شىء ، ولا شىء لا علة ولا معلول ..

(جـ) ويعرض من ذلك أيضا أن تكون ذاته غيره ، لأن المتغايرات هى التى يمكن أن يعرض لأحدها ما لا يعرض للآخر . فاذا عرض له أن يكون ليسا وعرض لذاته أن يكون أيسا فذاته هى لا هو ... وهذا خلف لا يمكن أيضـــا .

(د) وكذلك يعرض ان كان أيســا وذاته ليس ••• هــــذا خلف لا يمكن أيضا •

(هـ) وكذلك أيضـــا يعرض ان كان أيسا وذاته أيس ، وكان علة كون ذاته ، لأنه ان كان علة ذاته المكونة لها ، فذاته معلولته والعلة غير المعلول • فقد عرض له اذن أن يكون علة ذاته ، وعرض لذاته أن تكون معلولته • فذاته هى لا هو ، وكل شىء فذاته هى هو • فيجب اذن من هـــذا الفن أن يكون هو لا هو وهو هو وهـــذا خلف لا يمكن • فليس يمكن أن يكون أيسا وذاته أيس ، وهو علة كون ذاته • ومثل هذا أيضا يعرض ان كان ليس وذاته ليس ، وهو علة ذاته وذاته معلولة أيضا : أن يكون هو هو وهو لا هو ، فليس يمكن اذن أن يكون شىء علة كون ذاته ، وذلك ما أردنا أن نوضح[1] » •

وهنا نصل الى الاحتمال الثالث والأخير ألا وهو أن هـــذا العـــالم علة لغيره أى محدث عن طريق الله • وهو المطلوب •

٤ ــ البرهان الرابع والأخير الذي يسوقه الكندى فى هـــذا الصدد لتأكيد الوجود الالهى يتعلق بما نشاهده فى هـــذا العالم من كثرة وتغير وفساد ، وصيرورة ، واجتماع وافتراق • ونحن نلاحظ ما يعتور الموجود الواحد من خصائص وصفات دون أن تتدخل ارادة الموجود فى جلب هذه الصـــفات أو دفعها عنه • ونرى الموجود الواحد قد يكون تارة حارا وتارة باردا ••• وهـــذا معناه أن هـــذه الصـــفات المتضادة التى تحمل على الموجود انما تحمل عليـــه بسبب كائن آخر أو علة أخرى مخالفة تماما لهـــذه الموجودات • واذا لم يكن الأمر كذلك لكانت هـــذه العلة محتاجة الى علة أخرى وتسلسل علينا الأمر ودخلنا فى دائرة المحال • هـــذه العلة تعد بلا شك مســـئولة عن الوحدة والكثرة ، عن الكون

---

(١) ص ١٢٣ ــ ١٢٤ من الفلسفة الاولى •

والفساد ، عن الاجتماع والافتراق ، عن التركيب والتحليل . هـذه العلة هى الذات الالهية جل وعظم شأنها .

الصـفات الالهية :

بعد أن أثبت الكندى وجود اللـه من خلال عـدة براهين عقلية اعتقد أنه لا يرقى اليها شك ، حاول أن يوضح الصـفات التى يمكن أن يتصف بها الله . أول صفة من هذه الصفات وأهمها هى صفة الوحدانية بكل المعانى الشاملة والمتباينة لكلمة الوحدانية . وهنا نجد أن الكنـدى يقدم تحليلا شاملا ومتنوعا لكلمة « الواحد » و « الوحدانية »[1] .

ويذكر الكندى فى هذا الصدد كل المعانى التى يمكن أن يطلق عليها « الواحد » . ففى كتابه الذى أهداه الى المعتصم يعرض لجميع الأحوال التى يمكن أن يقال عليها الواحد لكى يستخرج منها مفهـوم الواحـد الحق . فالواحد ، كما يقول فيلسوفنا ، لا ينقسـم « فانقسـامه أيس ليس » وهذا خلف لا يمكن . فليس الواحد اذن عدد (ص ١٤٧) واذا كان الواحد ليس عددا ، فانه لا يمكن أن يكون بالمثل واحدا هيولانيا ، لأن الهيولى مركبة ، والمركب فى الامكان حله . ولذلك فالواحد لا يمكن أن يكون هيولانى لأنه لا يمكن حله . والواحد ليس عددا فى حقيقته لأن حقيقة العدد فى أنه من المضاف . فهنا الواحد بالنسبة الى ، لأن العدد مندرج تحت مقولة الكمية وخاضع لها . لذلك فالواحـد ليس بعـدد بالطبع ، بل باشتباه الاسم . (ص ١٤٧) .

والواحد أيضا ليس ركن الاثنين أى من مكونات الاثنين أو الثلاثة كما يظن البعض ، لأن الواحد بسيط والاثنان مركبان ، فكيف ينتج من البسيط المركب !! .

---

(١) راجع فى الفلسفة الاولى ص ١٤٣ — ١٥٣ ، ١٦٠ وراجع كذلك رسالته فى الفاعل الحق والفاعل الناقص ص ١٨٠ — ١٨٤ .

ويستطرد الكندى فى بيان مفهومات الواحد الى أن ينتهى الى القول « ان الواحد بالحقيقة ليس قابلا للاضافة الى مجانسة ولا جنس للواحد الحق بتة ••• والواحد الحق أزلى ••• وهو الذى لا هيولى له ينقسم بها ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ••• ولا هو كمية بتة ولا له كمية » (ص ١٥٣) • وفى مواضع أخرى كثيرة يذكر الكندى مثل هذه الأقوال ويزيد عليها • وهو يريد من كل هذا ، كما قلنا ، بيان المفهوم الحق للواحد • ويريد أن ينبه أيضا أنه حينما يقصد الواحد فانه لا يقصد هذا الذى له كمية ما أو كيفية ما ، أو هذا الذى له جنس ونوع أو ما شاكل ذلك ، لأن كل هذه المفهومات لا يقصدها الكندى من كلمة الواحد الحق » •

والواحد الحق ، بالاضافة الى ما سبق ، « ••• لا حركة •• ولا نفس ••• ولا عقل ولا أسماء مترادفة ••• ولا واحد باشتباه الاسم•• (ص ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦) • والكندى يذكر ذلك ويقيم الأدلة القاطعة على صدق قوله •

فالواحد الحق لا يمكن أن يكون حركة لأن الحركة تنقسم ، ولأن الحركة تقتضى الكثرة ، لأن الحركة فى ذاتها مستحيلة ، حيث تقتضى متحركا ومحركا • واذا كان الكندى يصرح بأن الواحد الحق لا نفس • فهو على حق لأن الحركة ملازمة للنفس • فاذا كانت النفس ، بمعنى ما حركة ، وجب بالتالى أن لا يكون الواحد الحق نفسا •

والواحد الحق أيضا ليس عقلا ، لأن التفكير حركة ، ومصدر التفكير العقل • لذلك صرح الكندى بأن الواحد الحق ليس عقلا البتة • ومن هنا نرى بجلاء مدى حرص الكندى على تصفية معنى الواحد من كل الشوائب والمفهومات البشرية النسبية • لأن الواحد فى لغتنا يطلق على أشياء ومفهومات متباينة ومتعددة • ولذا وجب علينا ، اذا أطلقنا هذا اللفظ على الله ، أن نفعل ، كما فعل الكندى ، حتى نخرج بمفهوم واضح عن الواحد الحق •

لقد دل تحليل الكندى لمفهوم الواحد على علو كعبه فى اللغة العربية وتمكنه منها • كما أنه يدل أيضا على سعة أفقه وتنوع الثقافة التى نهل منها • وكان لابد للكندى باعتباره فيلسوف العرب والاسلام أن يقدم تصورا واضحا وفريدا للالوهية مختلفا عن فكرة الواحد كما كانت سابقة عليه ، سواء فى الديانات المنزلة (اليهودية والمسيحية) أو شبه المنزلة (كالمانوية والزرادشتية) وفى الفلسفات السابقة عليه (وبوجه خاص الفلسفة اليونانية) •

ان صفة الوحدانية عند الكندى لا ينبغى أن يفهم منها أن الاله متحد بالعالم مباطن له كما كانت تقول « الرواقية » و « الابيقورية » • والوحدانية عند فيسلوفنا لا تعنى أن الله مثال الجمال ، أو مثال الخير ، أو هو صانع العالم بالمعنى الافلاطونى • وليس هو عقلا خالصا لا علاقة له بالعالم ، ولا يدرك عنه شيئا ، كما كان ينادى أرسطو •

ان الوحدانية عند فيلسوفنا تعنى أنه سبحانه فريد فى وجوده ، ليس كمثله شىء • لا تدركه الابصار • ان الوحدانية تعنى الوجود الاصيل القائم بذاته والمقوم لكل الموجودات الاخرى • الوحدانية تعنى نفى أن يكون لله شبيه أو ند أو ضد أو جنس •

يقول فيلسوفنا « •• لا جنس للواحد الحق بتة ••• الواحد الحق أزلى ، ولا يتكثر بتة بنوع من الأنواع • ولا يقال واحد بالاضافة الى غيره • فاذن هو الذى لا هيولى له ينقسم بها ، ولا صورة مؤتلفة من جنس وأنواع ••• ولا هو كمية بتة ، ولا له كمية[1] •

والواحد الحق عند فيلسوفنا ليس متزمنا ولا متمكنا ولا متحركا، لأن هذه من خصائص الاجسام المادية المتعينة المتشخصة • فضلا عن أن كل موجود له زمان فانه يكون من ثم له بداية ونهاية • لأن الزمان ،

---

(١) ص ١٥٣ فى الفلسفة الاولى.

كما نعلم ، هو مصدر التغير والفساد • واذا وجد موجود عال على الزمان ، فان هذا الموجود يكون ، من ثم ، غير كائن أو فاسد •

وعند فيلسوفنا أن الواحد الحق جل شأنه ليس نفسا وليس عقلا لأن النفس محدودة أولا بحدود الجسم هى والعقل • ثم ان النفس بها جزء بالقوة وآخر بالفعل ، ومن ثم فانها قابلة للانفعال والتغير ولا ينبغى أن يكون الله كذلك • أضف الى هذا أن ثمة خصائص تعتور كلا من النفس والعقل كالعلم والجهل والتذكر والنسيان والبلادة والذكاء والاخلاق الحميدة والذميمة ••• الخ كل هذه الصفات لا ينبغى لها أن تلحق الكائن الحق (١) •

على كل حال ، وكما سبق أن ذكرنا ، فانه بعد أن يبين الكندى الوجوه التى يمكن أن يطلق عليها لفظ الواحد ، وينتهى من بيان أن كل « استخدامات « الواحد » فى هذه الميادين انما هو استخدام مجازى وليس استعمالا حقيقيا ••• بعد ذلك كله ينتهى الكندى الى بيان وجهة نظره فى عبارات قوية موجزة حيث يقول : « فقد تبين أن الواحد الحق ليس هو شىء من المعقولا ، ولا هو عنصر ، ولا جنس ، ولا نوع ولا شخص ، ولا فصل ، ولا خاصة ، ولا عرض عام ، ولا حركة ، ولا نفس ، ولا عقل ، ولا كل ، ولا جزء ، ولا جميع ، ولا بعض ، ولا واحد بالاضافة الى غيره ، بل واحد مرسل ، ولا يقبل التكثير ، ولا هو المركب ، ولا كثير ، ولا واحد مما ذكرنا أنه موجود فيه أنواع جميع أنواع الواحد التى ذكرنا ، ولا يلحقه ما يلحق أساميها • واذ هذه التى ذكرنا أبسط ما هى له ، أعنى ما تقال عليه ، فما تقال عليه أشد تكثرا • فالواحد الحق اذن لا ذو هيولى ، ولا ذو صورة ، ولا ذو كمية ، ولا ذو كيفية ، ولا ذو اضافة ، ولا موصوف

---

(١) راجع ص ١٥٤ ، ١٥٥ من الفلسفة الاولى . وكذلك الصفحات ١٥٦ — ١٥٩ •

بشىء من باقى المعقولات ، ولا ذو جنس ، ولا ذو فصـــل ، ولا ذو شخص ، ولا ذو خاصة ، ولا ذو عرض عام ، ولا متحرك ، ولا موصوف بشىء مما ينبغى أن يكون واحد بالحقيقة • فهو اذن وحدة فقط محض ، أعنى لا شىء غيره وحده ، وكل واحد غيره فمتكثر • اذن الوحدة اذ هى عرض فى جميع الاشياء فهى غير الواحد الحق كما قـــدمنا • والواحـــد الحق هو الواحد بالذات الذى لا يتكثر بتة بجهة من الجهات ولا ينقسم بنوع من الانواع لا من جهة ذاته ولا من جهة غيره ، ولا هو زمان ولا مكان ولا حامل ولا محمول ، ولا كل ولا جزء ولا جوهر ولا عرض ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة بتة(١) •

معنى هذا كله أننا لا نستطيع أن نصف الله بأية صـــفة ايجابية اللهم الا صفة الوحدة وما يتصل بها من صفات ذاتية • وما عدا ذلك فاننا لا نستطيع أن نصف الله بأية صفة أخرى • بل كل ما نستطيع أن نقوله فى هذا الصدد هو أننا ينبغى أن ننفى عنه سبحانه صفة الاجسام وصفة الكائنات الحية • بحيث نقول : ليس كمثله شىء ، لا ينقسم ، ليس بكم ولا بكيف ، لا كثير ولا صغير ••• الخ أى أن هذه الصفات صفات سلوب • ذلك أن الكنـــدى أراد ـــ شأنه شـــأن المعتزلة الذين عاشرهم وأفاد منهم ـــ أن ينزه الله عن كل ما عداه • فهو ليس عقلا بالمعنى الارسطى وغير الارسطى ، وليس نفسا ولا ينبغى له جل شأنه أن يكون كذلك • بعبارة أخرى ، ان كل ما خطر على بالنا من موجودات وصفات فان الله مباين لها جميعا •

ان الكندى ، بحسبانه فيلسوفا مســـلما ، أراد أن يبعد النظـــرة التشبيهية التى ينظر بها الانسان الى الله (عن الله) • أراد الكندى أن يوضح أنه لا ينبغى أن ننظر الى الله بعين الانسان وأن نقيسه سبحانه على غرار قياسنا وتصورنا وتصويرنا للأشياء •

---

(١) ص ١٦٠ ـــ ١٦١ من الفلسفة الاولى •

ونحن نعلم بطبيعة الحال أن الانسان لا يمكن أن يتخيل شيئا أو يصور شيئا الا اذا شاهد له مثيلا فى العالم المحيط به ، ولهذا نجد أن معظم الفنانين لابد أن يكون فنهم انعكاسا للبيئة التى يحيون فيها بطريقة أو بأخرى ، وحتى اذا حاول الانسان أن يرسم صورة سيئة لكائن ما (وليكن تخيل بعضهم للشيطان) فانه ولابد أن يستعين بالضرورة بصور الموجودات المحيطة به والتى يرى أن لها شكلا عجيبا ومدهشا أو منفرا ، ثم يسعى الى تركيب بعض أجزاء هذه الموجودات على بعض الكائنات الاخرى بحيث يخرج لنا فى نهاية المطاف صورة كريهة لما يسعى الى تقديم صورة سيئة عنه ، ولما كان المولى جل شأنه لا يرى وليس له سبحانه شبيه أو مثيل أو ند ، فان أحدا من الناس ليس بوسعه البتة أن يتصور الاله أو أن يؤكد له بعض الصفات بالكيفية التى هى عليها فى الموجودات ، لأن ذلك من شأنه أن يؤدى — كما تنبه الكندى — الى التشبيه ومن ثم التجسيم ، وهذا أمر يرفضه الكندى رفضا قاطعا ، فالله سبحانه فريد فى كل شىء : سواء فى وجوده وفى فعله وفى صفاته ، والواحد الحق أو الانية الحق عند الكندى هو الجدير أيضا بأن يسمى الفاعل الحق الأول التام .

وفى هذا الصدد يوضح الكندى أيضا أن كلمة « فاعل » يمكن أن تستخدم فى عدة مجالات استخداما مجازيا ، وهى تشير الى الفعل والانفعال ، اذ ليس ثمة فعل أو تأثير دون أن يكون هناك انفعال وأثر ما ، وهنا يرى الكندى أننا اذا شئنا الدقة ، فلا ينبغى لنا أن نصف أى موجود غير الله بأنه الفاعل الحق ، لأن الفعل الحق عنده هو تأييس المؤيسات عن ليس ، انه الابداع والخلق دون وجود زمان ومكان ومادة قديمة ، هذا الفاعل الحق هو المبدع للكل والفاعل للكل ومن ثم يكون الكل منفعلا لله جل وعز شأنه ، أما اذا كنا نقول بصفة عامة ان الانسان فاعل ، فاننا نعنى بذلك أن للانسان قدرة فقط على التأثير فى غيره ، لكن ليست له قدرة على الابداع بالمعنى الحقيقى لهذا اللفظ ، لأن الانسان نفسه مبدع .

ان العالم كله منفعل سواء كان هذا الانفعال مباشرا وغير مباشر، عن طريق الفاعل الحق الذى أبدع الموجودات كلها ضربة واحدة ، أو ان شئتم دفعة واحدة على حد تعبير الامام الغزالى .

يقول الكندى « ان الفعل الحقى الاول تأييس الأيسات عن ليس . وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة . فان تأييس الأيسات عن ليس ، ليس لغيره . وهذا الفعل هو المخصوص باسم الابداع . فأما الفعل الحقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه . فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر . فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بتة . فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير المؤثر ، أعنى المنفعل عن الفاعل . فاذن الفاعل الحق الذى لا ينفعل بتة هو البارى فاعل الكل جل ثناؤه . وأما ما دونه ، أعنى جملة خلقه فانها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة . أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة ؛ فأما أولها فعن باريه تعالى (ثم ينفعل بعد ذلك) بعضها عن بعض[١] .

وفى موضع آخر من نفس الرسالة السابقة يقول فيلسوف العرب والاسلام « ... فأما البارى تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بتة ، الا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته[٢] .

الله اذن عند فيلسوفنا الفاعل الحق . واذا كنا قد رأينا أن الكندى يشير الى أنه لا ينبغى أن يطلق على غير الله لفظ الواحد اللهم الا اذا

---

(١) ص ١٨٢ — ١٨٣ من رسالة الفاعل الحق الاول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز .

(٢) ص ١٨٣ من رسالة الفاعل الحق الاول .

كان هذا الاستخدام أو ان شئت التعبير تعبيرا مجازيا ، فانه هنا أيضـا يرى أنه لا يصح البتة أن نطلق على غير الله كلمة « الفاعل الحق » أو الحقيقى . وعنده أن هذا العالم واحد ، وينبغى أن يكون معلولا ، أى مفعولا ، لواحد فقط هو الله . وهذا العالم دليل قاطع على أن الله جل شأنه فاعل حق . هنا يميز الكندى تمييزا رئيسيا بين الفاعل الحق المبدع وبين الفاعل المبدع أو الفاعل المؤثر فقط . فعنداه نجد أن عملية الخلق أو الابداع خاصة بالفاعل الذى أيس (أوجد) هذه المؤيسات(الموجودات) عن ليس (عن لا شىء) . فالفاعل الحق من صفاته وخصائصه ايجاد الموجودات بعد أن لم يكن لها محض وجود . ولهذا فالواحد الحق خالق على الحقيقة . أما اذا كنا نصف بعض الموجودات بأنها فاعلة فليس هذا تعبيرا حقيقيا وانما هو مجاز ، وتجاوز فى استخدام الالفاظ . وفعـل الموجودات هنا بعضها فى بعض وانفعال بعضها عن البعض الآخـر لا يتجاوز التأثير والتأثر .

وعند فيلسوفنا نجد أن الله وحده غير منفعل ، أما ما عـداه من موجودات فلابد لها من التأثير والتأثر ، لابد لها من أن تفعل (أى تؤثر) وتنفعل مع غيرها . وهذا الفعل والانفعال المتبادل بين الموجودات بعضها وبعض ينبغى أن يرد فى نهاية المطاف الى الفاعل الحق جل شأنه . بعبارة أخرى ان الموجودات تفعل وتنفعل عن الله جل شأنه سواء تم هذا الفعل والانفعال بطريقة مباشرة عن الفاعل الحق (كما هو الحال فى أول الخلق) أو بطريقة غير مباشرة (كما هو حادث فى سائر الموجودات الاخرى) . بعبارة ثالثة : ان الله جل شأنه هو العلة المطلقة لكل ما يحدث فى الكون وليس ثمة علة حقيقية أو معلول فى هذا العالم الا ويستندفىنهاية الامر الى العلة الأولى الفاعلة الحقة .

يقول الكندى (وهو بصـدد تمييزه بين الفـاعل الحق وبين غيره وتمييزه بين الفعل الحق وبين غيره من أفعال) يقول : ان الفعل الحقى الأول تأييس الأيسات عن ليس ، وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى

الذى هو غاية كل علة • فان تأييس الأيسات عن ليس (أى الخلق من العدم) ليس لغيره • وهذا الفعل الحقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو أثر المؤثر فى المؤثر فيه • فأما الفاعل الحق فهو المؤثر فيه من غير أن يتأثر هو بجنس من أجناس التأثر • فاذن الفاعل الحق هو الفاعل مفعولاته من غير أن ينفعل هو بتة • فأما المنفعل فهو المتأثر من تأثير المؤثر أعنى المنفعل عن الفاعل(١) •••

ويقول الكندى ، فى موضع آخر ، مؤكدا أن الله العلة الفاعلة لكل شىء سواء كانت مباشرة وغير مباشرة يقول « ••• فأما البارى تعالى فهو العلة الأولى لجميع المفعولات التى بتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة ، لأنه فاعل لا منفعل بتة ، الا أنه علة قريبة للمنفعل الأول ، وعلة تتوسط لما بعد المنفعل الأول من مفعولاته »(٢) •

أما عن علاقة الذات الالهية بصفاتها ، وهى المشكلة التى ناقشها المتكلمون مناقشة فياضة(٣) ، فان منطق مذهب الكندى يشير الى أنه جارى المعتزلة فى هذا الصدد • ونحن نعلم أن العلاقة بين الذات وبين الصفات لها ثلاث احتمالات :

(أ) اما أن تكون الصفات عين الذات (المعتزلة) •

(ب) اما أن تكون الصفات أحوالا ووجوها للذات (أبو هاشم الجبائى) •

(ج) اما أن تكون الصفات زائدة على الذات (الأشعرية) •

هذه هى الاحتمالات الثلاث للعلاقة بين الذات والصفات • وعلى

---

(١) ص ١٨٣ من الفاعل الحق الاول التام •

(٢) ص ١٨٣ من الفاعل الحق الاول •

(٣) راجع كتابنا علم الكلام ومدارسه : الفصل التاسع وأيضا راجع الفصلين السابع والثامن •

ضوء موقف الكندى الذى أشرنا إليه نجد أنه قد انتهى الى الموقف الاعتزالى ، الذى يوضح أن الصفات عين الذات الالهية لأنها وحدة واحدة : فكله سبحانه علم وكله قدرة ، وكله حياة ، وكله سمع . انه سبحانه عالم بعلم وعلمه ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ... الخ .

وفى جملة القول نقول ان الاله عند الكندى ، كما ذكر الدكتور أبو ريده « ... ذات حى منزه عن صفات كل ما نعرفه من أشياء محسوسة أو معقولة ، وعن كل مفهوماتنا وتصوراتنا للماديات والمعنويات. لكنه ليس مجرد صورة معنوية أو كائنا مفارقا للمادة ومخالفا لها ، بل هو ذات له صفة الحياة والقدرة والارادة والعلم والحكمة التى لا يخرج عنها شىء . فللاله عند الكندى صفة الفعل الحقيقى المطلق وهو الخلق والابداع ، وله صفة التدبير والعناية . فهو المبدع لكل شىء والحافظ لكل شىء . وهو الذى رتب هذا العالم وجعل بعضه علة لبعض وغاية لبعض . وكل شىء فى العالم منته لأمره وارادته . أو اذا عبرنا تعبيرا مجازيا قلنا ان كل شىء فى العالم ساجد مطيع لله . فللاله فى رأى الكندى علاقة حية حقيقية بهذا العالم . وهذه العلاقة هى الرباط بين العالم وبين صانعه . ومن هنا يكون هذا العالم مظهرا للفعل الالهى وللحكمة الالهية ، ويكون العالم شاهدا بوجوده وما فيه من ابداع الصنع على وجود الاله وكماله .

مفهوم الالوهية بين أرسطو والكندى :

على ضوء ذلك كله نستطيع أن نجزم بأن الله عند الكندى يختلف عن مفهومه فى الفلسفة اليونانية ، وبالتحديد عند أرسطو .

فنحن نعلم تمام العلم أن الها كاله أرسطو يتأمل ذاته دون أن يدرك هذا العالم . لأن هذا العالم ممتلىء بالشرور والآثام والنقص . ولا يمكن للكامل أو المحرك الاول أن يدرك مثل هذه الأمور أو يعقلها لأن هذا حط من قدر الاله ، ومن شأن سعادته وكماله . هذا الاله

الارسطى لا يفعل فى العالم ولا يحركه ، حيث أن العالم هو الذى يتحرك بذاته من جراء تشوقه الى هذا الأول • وتنشأ عن هـذا التشوق حركة العشق كما سماها أرسطو وهى بمثابة نزوع فطرى غريزى للتشبه بالاله• هذا الاله كله عقل خالص يتأمل ذاته ، وهذا التأمل حياته وسعادته • واله أرسطو لا يرعى هـذا العـالم أو يراعيه ، ولا يهتم به ولا يدرك أحواله ولا الحوادث التى توجد أو تحدث فيه • هـذا الاله لا يتصف بالابداع أو الخلق ، لأن العالم عند فلاسفة اليونان ، كما أشرنا ، قديم غير محدث • وهذا يعنى أن الاله لم يخلق العالم بل صنعه عند بعضهم فحسب • وشتان ما بين الصنع وبين الخلق من حدود فاصلة •

أما الله عند فيلسوف العرب والاسلام فهو اله مبدع خلاق «مؤيس الأيسات عن ليس » وهو « الأول المبدع الممسك كل ما أبدع » ، « فلا يخلو شىء من امساكه وقوته الا عاد ودثر » (ص ١٦٢) •

الله عند الكندى ، كما هو واضح ، خالق هذا العالم ، وأنه سبحانه الفاعل الحق وفعله فعل حق • وهو سبحانه الممسك لهذا العالم بعنايته ورعايته وقدرته • وأنه جل شأنه لا يسهو لحظة واحدة ، ولو فرض — وهذا غير جائز — أن سهى عن العالم لهلك وفسد •

ان دوام هذا العالم وترابطه أعظم دليل على تدبير المدبر الأول الحكيم القادر الذى لا يسهو • ان مفهوم الله عند فيلسوف العرب متفق مع روح الاسلام وتعاليمه • فالله عنده حى قيوم لا تأخـذه سنة ولا نوم ، عالم الغيب والشهادة ، الذى لا يحيطون بشىء من علمه وقدرته ، وسع كل شىء علما ، يدبر الامر ، يحكم بالعدل ، قادر على كل شىء ، له ملك السموات والارض ، هو الذى أنشأنا وصورنا وأبدعنا ، وهو الذى خلق الفلك والجبال والانهار •• وهو الذى أعطى الناس الاوامر والنواهى والاخبار • أما اله أرسطو فهو اله « مثالى » اله « عقلى » أشبه بتمثال ذو وضع محكم بديع لا يقدر أحد على صنع مثله مع امكانية

التقرب منه والتشبه به . وقد رأينا هذه المعانى كلها فى عبارات بليغة حينما ذهب الكندى الى القول « ان فى الظاهرات للحواس ، أظهر الله لك الخفيات لأوضح الدلالة على تدبير مدبر أول ... الخ »

ان الكندى فى مثل هذه العبارات الموجزة يثبت وجود الله اثباتا بسيطا (ولكنه يقينى ومؤكد) عن طريق هذا العالم المنصوب (القائم) أمام الحس والذى لا ينكره الا كل جاحد حرم من العقل . والكندى يبين أنه يبرهن على وجود الله ... لمن !! ... لمن كانت حواسه الآلية موصولة بأضواء عقله ، وكانت مطالبه الحق وخواصه الحق . أى أن الكندى لا يبرهن لأى انسان أيا كان على وجود الله واثبات صفاته ، بل يبرهن عليه سبحانه لفئة محددة من الناس ، لأولئك الذين وهبهم الله العقل وأحسنوا استخدامه لمن لا يفصل بين الحس والعقل ...

وبعد :

فانه على ضوء ذلك كله يمكن أن نشير الى عدة أمور هامة :

(أ) اثبات الكندى لله نابع من وحى فهم عميق وصادق وحقيقى للقرآن الكريم الذى أمرنا بالنظر فى العالم والتفكر فيه ومعرفته ، ثم الانتقال بعد ذلك (أو ان شئت تجاوز ذلك) الى العالم المعقول ، الانتقال الى الخالق . الانتقال من الأشياء المبدعة الى مبدع هذه الأشياء .

(ب) الله عند الكندى وحدة محضة لا يمكن تركيبه ولا يمكن فساده ولا يمكن تمييز جزء فيه عن جزء آخر . كذلك لا يمكن القول أن أجزاءه متشابهة لأنه سبحانه لا أجزاء له . فهو واحد ووحيد من كل الوجوه . لا يتكثر ولا يتجزأ ولا يفسد ولا ينحل . فالوحدة أخص خصائص الذات الالهية .

(ج) والكندى لم ينكر الصفات الالهية ، ولم يذكر قدمها كما ذهبت

بعض الفرق الاسلامية • فلقد أقر هذه الصفات كما جاءت فى القرآن الكريم • والكنــدى بهــذا انما يكون بحــق ابن الاسلام •

مشكلة العــالم عند الكندى

تمهيـــد :

قبل أن نتحدث عن « فكرة العالم » عند الكندى ، علينا أولا أن نتناول بعض الاصطلاحات المتصلة اتصالا وثيقا بــ « العالم » والتى لا نستطيع أن نفهم العالم عند الكندى بغير وقوفنا على رأى الكنــدى بصددها • هذه الاصطلاحات أو ان شئت المفهومات قد تباينت الآراء بصددها وكان للكندى رأيه الخاص الذى امتاز به عن فلاسفة اليونان كما سنرى • ولا شك أن فهم رأى الكندى بشأن بعض « الأكوان » التى تلحق الاجسام الموجودة فى العالم من شأنه أن يجلى لنــا موقف الكندى الخاص بالعالم نفسه • فنحن حينما ندرك موقف الكنــدى من فكرة المكان والزمان والحركة ومشكلة العلية يصبح رأيه فى العالم ، بعد ذلك ، واضحا ومتميزا • ولهذا حاولنا هنــا قبل الخوض فى موقفه من « العالم » أن نوضح رأيه بشىء من الايجاز فى بعض هــذه المفهومات والاصطلاحات :

(أ) الزمــــان :

فى رسالته « فى حدود الأشياء ورسومها » يعرف الكنــدى الزمان بقوله انه « مدة تعدها الحركة ، غير ثابتة الأجزاء » (ص ١٦٧) • وفى نفس الرسالة يعرف لنا الوقت بقوله انه «نهاية الزمان المفروض للعمل» • معنى هذا أن الوقت مندرج (متضمن) فى الزمان • أو ان شئت فقل أنه فترة محددة من الزمان استغرقها « الكائن » أو الفاعل لانجاز شىء ما •

أو هو فترة معينة يتحقق فى خلالها فعل ما • لكن هذه الفترة نقتطعها — بالوهم — من الزمان •

أما عن الزمان ذاته ، ففى التعريف السابق الذى أورده الكنـدى يوضح لنا فيه أن الزمان مؤلف من أجزاء (لحظات) وذلك حينما ذكر قوله « •••• غير ثابته الاجزاء » • ونحن نعلم أن الاجزاء التى يتكون منها الزمان هى مجموعة « اللحظات » أو « الآنات » ، أو هى تلك التى نطلق عليها « قبل » و « الآن » و « بعد » • وهذه هى الاجزاء الخاصة بالزمان• وكل زمان يتكون من هذه الآنات • ونحن نعلم أن كل آن لا ينفصل عن ما قبله ولا ينفصل أيضا عما بعده • أى أن الزمان متصل وليس منفصلا• ذلك أن اللحظة الحاضرة نهاية لزمن مضى ومقدمة لزمن آت ، ولهـذا فان الزمان متصل الآنات •

كذلك يشير التعريف الى أنه يصعب علينا ، ان لم يكن من المستحيل أن نتصور زمانا بلا حركة • فالحركة عند الكندى ، كما هى عند ارسطو ، ملازمة للزمان ، وهو بدوره ملازم لها • فحينما يقول الكندى فى تعريفه للزمان « انه مدة تعدها الحركة ••• » فانه يقصدمن ذلك أن الحركة الخاصة بالاجسام هى التى تكشف لنا عن جوهرية الزمان • والحركة — كما أشرنا ، حركة جسم معين • والجسم مهما كبر حجمه أو صغر محدود متناه ، ومن ثم فان الزمان « مدة حركة الجسم » • انه « الترمومتر » أو المعيار والمقياس الذى نقيس به حركة الجسم ، حيث نقول : تحرك الآن أو تحرك قبل كذا وبعد كذا ••• أو نقول : ان الحركة استغرقت وقتا كبيرا ••• كل ذلك يشير ويوضح ارتباط الزمان بالحركة وأنه لا يوجد بدونها • انه يصعب علينا أن نتصور حركة تجرى لا فى زمان• كما لا يقل صعوبة عن ذلك تصورزمان أجوف خال من الحركة أقصد خال من جسم يتحرك •

وينتبه الكندى الى الفرق الحاسم بين التناهى بالفعل واللاتناهى

بالقوة . ويطبق ذلك على فكرته عن الزمان هنا . فعند الكندى أن « اللاتناهى » الخاص بالعالم ، أيا كانت طبيعته ، لا وجود له « بالفعل » وانما يمكن أن يكون موجودا بالقوة أو بالوهم والتخيل . وهذا معناه أن الزمان عند الكندى متناه محدود له بداية وله نهاية لانه حادث ، كما أشرنا ، حدوث الاجسام .

يقول الكندى « ... فكل ما فى الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له . ومن ذلك الحركة والزمان . فاذ الذى لا نهاية له انما هو فى القوة .. فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شىء لا نهاية له لما قدمنا . واذ ذلك واجب ، فقد اتضح أنه لا يمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له . والزمان زمان جرم الكل أعنى مدته . فان كان الزمان متناهيا، فان انية الجرم متناهية اذ الزمان ليس بموجود »[1] .

أما ارتباط الزمان بالجرم أى بالحركة ، فان الكندى يصرح فى هذا الصدد بأنه « لا جرم بلا زمان ، لان الزمان هو عدد الحركة ، أعنى مدة تعدها الحركة فان كانت حركة كان زمان ، وان لم تكن حركة لم يكن زمان » (ص١١٧) . وفى موضع آخر يقول فيلسوف العرب والاسلام « ... ان كانت حركة كان جرم اضطرارا . وقد تقدم أن الزمان لا يسبق الجرم اضطرارا اذ لا زمان الا بحركة ، واذ لا جرم الا وحركة ، ولا حركة الا وجرم ولا جرم بلا مدة اذ المدة هى ما هو فيه هوية أعنى ما هو فيه هو ما هو . ولا مدة جرم الا وحركة اذ الجرم مع حركة أبدا كما اتضح . فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدا تعدها حركة الجرم اللازمة للجرم أبدا . فالجرم لا يسبق الزمان أبدا . فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا » (ص١١٩) .

الزمان اذن هو والحركة من الاشياء المتضايفة والتى اذا وجد الواحد منهما لا بد وأن يوجد الآخر . أو بعبارة أخرى انك لا تستطيع أن تتصور

---

(١) ص ١١٦ — ١١٧ من الفلسفة الاولى .

الواحد منهما الا اذا تصورت الآخر • هذا الرأى الذى ذهب اليه الكندى يشير من جهة أخرى الى أنه اذا كان ثمة موجود لا يتحرك أو لا يتحـــدد ويتجسد ويتعين ، فان هذا الموجود يمكن أن يكون عاليا على الزمان ومن ثم يكون غير كائن أو فاسد • بعبارة ثالثة:ان كل الكائنات المتزمة المتمكنة كائنة فاسدة ، أما اذا جاز وجود موجود غير متمكن أو متزمن فانه من ثم يكون غير كائن أو فاسد •

هذا هو ما ذهب اليه الكندى فى نظرته للألوهية • فالله لا يتغير ولا يتحرك لانه خارج الزمان • ولان الزمان ، بمعنى ما ، مصدر للكون والفساد • وما دام الله خارجا عن الزمان ، فانه سبحانه ، من ثم ، لا يكون ولا يفسد • الله عند الكندى لا يتغير لان التغير يجرى فى زمان ولا بد أن يخضع هذا التغير للزمان • ولما كان الله فوق الزمان فانه بالتالى لا يتغير• (أضف الى ذلك أن التغير يعنى من جملة ما يعنى الاستكمال ، والله من هذه الجهة لا يتغير لانه كامل ••• الخ) •

ومن الادلة التى يسوقها الكندى على تناهى الزمان ، ومن ثـــم حدوثه وعدم أزليته ، ما ذهب اليه من أنه لو كان قبل كل زمان زمان الى غير نهاية ، ثم فرضنا فى هذا الزمان الذى لا نهاية له نقطة ما ، لما استطعنا أن نصل الى هذه النقطة أبدا لاننا لن نستطيع أن نعبر أو نتجاوز الزمان اللامتناهى ، من حيث أن قبل هذه النقطة زمانا لا نهاية له •

أضف الى ذلك أن وجود هذه النقطة المعلومة التى افترضناها يتضمن أمرين متناقضين : أن يكون الزمان متناهيا من جهة هذه النقطة المعلومة ، وأن يكون لا متناهيا من الجهة الاولى ، جهة لا نهائيته فى الابتداء!! وهذا يعنى أن يكون الزمان متناهيا ولا متناهيا • وهذا تناقض راجع الى خطأ الفرض الذى قام عليه ، وهو أن يكون الزمان لا متناهيا •

ان وجود نقطة محدودة أو حد فاصل دليل قاطع على حدوث الزمان وعلى لا نهائيته • واذا كنا قد أوضحنا بعض الادلة التى ساقها

الكندى على تأكيد الوجود الالهى وعلى تأكيد القول بحدوث العالم • فـان هذه الادلة يمكن أن تستخدم هنا ، بطريقة أو أخرى ، لكى نستدل منهـا على حدوث الزمان • ذلك أن هذا الحدوث مرتبط بحدوث العالم الذى يستند بدوره الى القول بوجود خالق محدث لهذا العالم • لان الزمان ، كما أكدنا فى غير موضع ، مرتبط بالجسم ، مرتبط بالحركة • وما دام الجسم حادثا بعد أن لم يكن ، وجب أن يكون الزمان بدوره حادثا بعد أن لم يكن •

يقول الكندى فى معرض استدلاله على حدوث الزمان وبيان تناهيه سواء فى الحاضر والماضى : « ان قبل كل فصل من الزمان فصلا الى أن ننتهى الى فصل من الزمان لا يكون فصل قبله ، أعنى الى مدة مفصولة ليست قبلها مدة مفصولة — لا يمكن غير ذلك •

فان أمكن ذلك فان خلف كل فصل من الزمان فصلا بلا نهاية • فاذن لا ينتهى الى زمن مفروض أبدا ، لان من لا نهاية فى القدمة الى هـذا الزمن المفروض مساوى المدة للمدة التى من هذا الزمن المفروض فصاعدا فى الازمنة الى ما لا نهاية له •

وان كان من لا نهاية الى زمن محدود معلوم ، فان من ذلك الزمن المعلوم الى ما لا نهاية له من الزمان معلوما •

فيكون اذن لا متناه متناهيا وهذا خلف لا يمكن •

وأيضا ان كان لا ينتهى الى الزمان المحدود حتى ينتهى الى زمـن قبله ولا الى الذى قبله حتى ينتهى الى زمن قبله ، وكذلك بلا نهايـة — وما لا نهاية له لا تقطع مسافته ، ولا يؤتى على آخرها ، فانه لا يقطـع ما لا نهاية له من الزمان ، حتى ينتهى الى زمن محدود بتة — والانتهاء الى زمن محدود موجود به ، فليس الزمان فصلا من لا نهاية ، بل من نهايـة اضطرارا • فليس مدة الجرم بلا نهاية » (ص ١٢١ — ١٢٢) •

(ب) الحركـــة :

يعرف الكندى الحركة بقوله انها « تبدل حال الذات » (١) • وكأن الكندى قد ربط ربطا وثيقا هنا بين التغير وبين الحركة • لان التغير لا يمكن أن يتم بغير حركة • وهذا هومعنى قوله إن الحركة تغير حال الذات من حال الى حال • فحدوث صفات للذات أو زوال صفات عنها لا يتم الا بالحركة• بل أن حدوث الموجودات ذاتها وفسادها أمر لا يتم الا عن طريــق الحركة • وقد أشرنا الى أن فيلسوفنا يربط دائما بين وجود الجســم وبين الحركة والزمان • وهو يرى أن هذه المفاهيم الثلاثة لا يســبق بعضها بعضا فى الوجود • وهو لا يتيور حركة بغير جسم وزمان ، كما أنه لا يتصور زمانا بغير حركة وجسم • وهو من جهة ثالثة يرفض القول بوجود جسم دون حركة وزمان ••• » فان لم يكن حركة ، فليس موجودا مدة ولا حركة ، وان لم يكن حركة ولا زمان فلا شىء » من ••• الى ، وان لم يكن « •••من••• الى فلا مدة ، وان لم يكن مدة فلا جرم ، لان الجرم فى مدة من ، لانه وان لميكنولا الآن واحد ، فلا حال البتة ولا وجود لهوية جرمية ، فان لم يكن حركةولازمان فلا جرم • فاذن الجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا »(١) •

الحركة اذن مرتبطة عند الكندى بالاجسام • وهذه الاجسام تتمايز بتمايز حركاتها • وهنا يذهب الكندى الى ما ذهب اليه ارسطو من قبــل من تقسيم للحركات ، حيث ذكر أنها أربع :

١ ــ الحركة المكانية ، وهى تغيير الجسم مكانه أو انتقاله من موضع الى موضع آخر • وتسمى هذه الحركة أيضا بـ « حركة النقله » •

٢ ــ الربو والاضمحلال : أو أن شئت الزيادة والنقص • وهــى

---

(١) ص ١٦٧ من رسالته فى رسوم الاشياء •

حركة تتضمن : أما زيادة أجزاء الجسم ومن ثم حجمه ومساحته أو نقصا يحدث فى الجسم أو فسادا يطرأ عليه .

ومعلوم أن حركة الربو والاضمحلال هذه يرتبط بها اتساع المكان أو ضيقه . لان الزيادة فى الجرم تقتضى الزيادة فى الموضع الذى يحل فيه هذا الجسم والعكس بالعكس .

٣ — وهناك حركة الاستحالة ، وهى تلك الحركة التى يترتب عليها التغير فى الكيف مقابل التغيير فى الكم ، كما هو الحال فى الحركة السابقة. وهذه الحركة تعنى أن يخلع الموجود بعض صفاته ويتصف بصفات أخرى جديدة . وتناوب الصفات على الذات لا يتم بغير هذه الحركة ، حركة الاستحالة .

٤ — أما الحركة الرابعة والاخيرة فهى حركة « الكون والفساد » أو « الوجود والعدم » . فمن خلال هذه الحركة تندثر بعض الموجودات أو الاعيان وتنشأ موجودات أخرى . فالوجود والعدم ، أو الايجاد والاحداث ، والفساد أ الافناء ، مر لا يتم الا بهذه الحركة . معنى هذا أن هذه الحركة تتعلق بفساد الموجود ذاته وتغص صفاته الجوهرية أو الاساسية والتى هو ما هو بها ، ليتحول الى شىء آخر مغاير تماما لجوهره الاول .

يقول الكندى « ... والحركة انما هى حركة الجرم ، فان كان جرم كانت حركة والا لم تكن حركة . والحركة هى تبدل ما ، فتبدل مكان أجزاء الجرم ومركزه أو كل أجزاء الجرم فقط هى الحركة المكانية . وتبدل المكان الذى ينتهى اليه الجرم بنهاياته اما بالقرب من مركزه واما بالبعد منه هو الربو والاضمحلال ، وتبدل كيفياته المحمولة فقط هو الاستحالة، وتبدل جوهره هو الكون والفساد »[1] .

---

(١) ص ١٩٦ — ١٩٧ ، من رسالته فى مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له ..... وراجع أيضاص١١٩ .

هذه هى أنواع الحركات عند الكندى • وواضح أنه قد تابع فى هذا الصدد الفكر الارسطى • وهو أيضا بحديثه عن فكرة الحركة انما يتناولها على ضوء مفهوم « القوة » و « الفعل » الارسطيين • لان ما بالقوة لا يمكن أن يخرج الى حيز الوجود أو يتحقق الا عن طريق الحركة • فالبذرة لكى تصير شجرة أو نباتا ، أى لكى تحقق امكانياتها ، فانها لا تفعل ذلك الا عن طريق الحركة • كماأن الشىء الموجود بالفعل لا يمكن أن يفسد أو يندثر ويزول الا عن طريق الحركة أيضا • وغنى عن البيان أن الكندى هنا لم يتابع أرسطو متابعة عمياء ، ولم يوافقه موافقة تامة على كل ما ذهب اليه • بل ان الكندى لم يكن يشعر بأنه مقلد لارسطو ولا لغيره من فلاسفة اليونان • انه وقف منه موقف الفاحص الباحث المدقق، الذى له حرية القبول والرفض لهذا وذاك • انه وقف منه موقف الناقد الذى يجرى اختبارا دقيقا للمذهب قبل قبوله أو رفضه • فلهذا نجد أنه وان كان قد تابع أرسطو فيما ذهب اليه هذا الاخير من ارتباط الحركة بالزمان الا أنه لم ينته من ذلك — كما انتهى ارسطو — الى القول بقدم الحركة وقدم الزمان •

لقد أشرنا الى أن الكندى يرى حدوث الزمان • وهو أيضا يرى حدوث الحركة • ذلك أن الادلة التى قامت على أن الزمان حادث تقوم هنا أيضا — كحجة عقلية — على أن الحركة أيضا حادثة ، لان الحركة لا توجد الا بالزمان • فاذا كان الزمان الملازم للحركة حادثا ، وجب أن تكون الحركة — والتى لا وجود لها الا بالزمان — حادثة أيضا • الحركة اذن حادثة عند الكندى • وهو هنا يرفض ما ذهب اليه المعلم الاول من القول بقدمها • لقد ذهب ارسطو الى أن لكل حركة محركا ، والى أن كل حركة تسبقها حركة أخرى ••• وهكذا حتى نصل الى الحركة الاولى • وكان من الواجب على ارسطو — وهو الفيلسوف العقلى جدا — أن يقول بأن هذه الحركة الاولى ينبغى أن تكون حادثة عن محركها الاول • لكن أرسطو تحت تأثير الوهم أو شوشرة الخيال ، لم يستطع القول بالابتداء سواء فى الزمان والحركة والجرم • ومن ينظر الى مذهب أرسطو فى هذا

الصدد يجد به ثغرات يمكن أن تدمر المذهب من أساسه . لان المرء لا يفهم من القول بوجود حركة اولى الا على ضوء الحدوث ، حدوث الحركة . أما أن يقول أرسطو بوجود حركة أولى وبقدم هذه الحركة فأمر يدل على الاضطراب المذهبى . ومهما حاول أرسطو حل ذلك عن طريق القول بأن الحركة الدائرية هى أكمل الحركات وأقدمها .. فان السؤال أيضا ما يزال قائما من جهة أن الحركة تقتضى السكون ، والسكون يقتضى الحركة ، وهما معا يقتضيان محركا مبدئا لهما . هنا يذكر فيلسوف العرب والاسلام أنه ينبغى للمرء ، لكى نفسر وجود الزمان الآن (أى الحادث) ، ولكى نفسر وجود نهاية للحركة من جهة حدوث الموجودات (الآن) وفنائها ينبغى ، لكى نفسر ذلك ، أن نرجع كل حركة الى سكون قبلها والسكون لا بد أن تسبقه حركة ... وهكذا تمتد السلسلة الى نهاية معلومة ، تنتهى الى نقطة ابتداء معينة ، لان عبور اللاتناهى مستحيل . لهذا وجب التسليم بوجود نقطة انطلاق ، أو ان شئت ابداع ، لكل من الزمان والحركة الأمر الذي يؤكد وجود المبدع الأول والمحرك الأول مؤيس الايسات عن ليس على حد تعبير فيلسوفنا .

(ج) الجرم :

حد الكندى « الجرم » بقوله : انه « ما له ثلاثة أبعاد »[١] . ويفضل الكندى دائما استخدام لفظ الجرم للدلالة على الجسم . فالجسم عند الكندى لا بد أن يكون متصفا بالطول والعرض والعمق . أى أن أى شيء من الاشياء ان لم يكن متصفا بهذه الابعاد الثلاثة ما صح أن يكون جسما .

يقول الكندى[٢] : ان قولنا عظيم انما نعنى به أحد ثلاثة أشياء:

---

(١) ص ١٦٥ من رسالته فى حدود الاشياء ورسومها .

(٢) من رسالته : فى ايضاح تناهى جرم العالم ص ١٨٧ .

اما ما له طول فقط أعنى به الخط ، واما ما له طول وعرض فقط ، أعنى به السطح ، واما ما له طول وعرض وعمق أعنى به الجرم» .

وعلى ضوء هذا التعريف يذهب الكندى الى أن أجسام هذا العالم ، أو ان شئت جواهره المادية ، لابد أن تكون محدودة فى الحجم سواء كبر هذا الحجم أو صغر . أى أن فكرة اللاتناهى تتعارض مع كون الموجود جسما . ولعل هذا أيضا من جملة الاسباب التى حرص الكندى على تأكيدها فى بيان أن الله ليس جرما بأى معنى من معانــى الأجرام .

والجرم عند الكندى يتكون من مجموعة من الأجزاء أو الذرات . بالفعل . والحركة الخاصة بالاجرام ليست الا محاولة يسعى من خلالهـا الجرم لكى يحقق انيته بالفعل ، لكى يصير ما لديه بالقوة موجودا ومتحققا بالفعل . ان الحركة ، بمعنى ما ، تعنى الكمـال والتمـام الـذى لا يتحقق الا من خلال الحركة .

والجرم عند الكندى يتكون من مجموعة من الأجزاء أو الذرات . هذه الذرات محصورة محدودة فى عددها . وهى لا تقبل القسـمة الى ما لا يتناهى . فعند الكندى أن الجسم ينحل الى مجموعة من الاجزاء متناهية فى الصغر والحجم . ويميز الكندى ـ كعادة أرسطو ـ بـين التقســيم بالقــوة وبين التقســيم بالفعــل . فالجســم ينقســـم بالفعـــل الى مجموعـــة من الاجـزاء والذرات التى تقف عنـــد حـــد معـين بعـده لا يجـوز أن ينقسـم . وبهذا المعنى ينحل الجسم الى عدد محدود من الاجزاء . أما من جهة التقسيم بالقوة فان الكندى يذهب الى أن كل جزء (ذرة) من أجزاء الجرم يمكن أن ينقسم بالقوة الى ما لا يتناهى . لأن كل جزء يمكن أن ينقسم الى نصفين وكل نصف الى نصفين آخرين ... الخ أى أن القسمة بالوهم والقوة لا تقف عند حد معين .

يقول الكندى « فكل محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان ـ الذى هو مفصول بالحركة ـ وجملة كل ما هو محمـول فى

الجرم بالفعل فمتناه أيضا اذ الجرم متناه فجـرم الكل متنـاه ، وكل محمول فيه بعده أيضا . واذ جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهم زيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما ـ فانه لا نهاية فى التزيد من جهة الامكان ـ فهو بالقوة بلا نهاية ، اذ القوة ليست شيئا غير الامكان . أعنى أن يكون الشيء المقول هو بالقوة . فكل ما فى الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له ، ومن ذلك الحركة والزمان. فاذ الذى لا نهاية له انما هو فى القوة ـ فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شيء لا نهاية له كما قدمنا . واذ ذلك واجب فقد اتضح أنه لايمكن أن يكون زمان بالفعل لا نهاية له . والزمان زمان جرم الكل . أعنى مدته . فان كان الزمان متناهيا ، فان انية الجرم متناهية ، اذ الزمان ليس بموجود(١) .

والجرم ما دام محدودا فانه متناه . والتناهى عنـد فيلسوفنا صفة من الصفات الاساسية التى تدل على حـدوث الاجسـام . فكل الاجسام المتناهية حادثة : لها بداية ولها نهاية . ان الجـرم يتغير من حال الى حال آخر سواء فى الكم والكيف . وهذا التغير من شأنه أن يؤدى فى النهاية الى فساد الجرم ذاته وتغير جوهره (عن طريق حركة الكون والفساد) .

ونحن نعلم أن الكندى قد ربط بين الزمان والحركة من جهة ، وبين الجرم من جهة أخرى . وقد برهنا من قبل على حدوث الزمان وأكـدنا القول ببدايته . وما دام الزمان زمان الأجرام اذن وجب حدوث هذه الأجرام ذاتها . ان الزمان مرتبط بوجود الحركة التى هى ، بمعنى ما ، الأجسام . وما دام الزمان الحادث مقدار الحركة ، وما دامت الحركة حركة جرم محدود اذن وجب حدوث الكل : الجرم والحركة والزمان . يقول الكندى : « ان الزمان لا يسبق الحركة . فالزمان لا يسبق الجرم

---

(١) ص ١١٦ ـ ١١٧ فى الفلسفة الاولى .

اضطرارا اذ لا زمان الا بحركة واذ لا جرم الا وحركة ولا حركة الا وجرم ، ولا جرم بلا مدة ، اذ المدة هى ما هو فيه هوية ، أعنى ما هو فيه هو ما هو ، ولا مدة جرم الا وحركة ؛ اذ الجرم مع الحـركة أبدا كما قد اتضح . فمدة الجرم اللازمة للجرم أبدا تعدها حركة الجـرم اللازمة للجرم أبدا . فالجرم لا يسبق الزمان أبدا . فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضا أبدا[1] .

والجرم من حيث أنه جوهر مادى قائم بذاته تحمل عليه الصفات، أو حامل للصفات . وهذه الصفات بعضها أساس لكون الجرم جرمـا (الأبعاد الثلاثة مثلا) وبعضها ثانوى وهذه هى الأعراض أو ان شئت الخصائص العارضة .

أما دليل الكندى على تناهى الاجسام ، فقد أشرنا اليه فى حديثنا عن اثبات وجود الله ، وأنه محدث للعالم . ولا بأس من أن نشير الى حدوث الجرم من واقع نصوص الكنـدى نفسـه :

يبنى الكندى رأيه فى تناهى الأجرام على مقدمات ، ثم يستخلص منها النتيجة التى يسعى اليها . أما المقدمات فهى :

(أ) الأعظام المتجانسـة التى ليس بعضـها بأعظـم من بعض متساوية .

(ب) اذا زيد على أحد الأعظام المتجانسة المتساوية عظم مجانس لها صارت غير متساوية .

(ج) أنه لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقل من الآخر ، لأن الأقل بعد الأكثر أو بعضه .

---

(١) ص ١١٩ فى الفلسفة الاولى .

(د) الأعظام المتجانسة التى كل واحد منها متناه جملتها متناهية(١).

هذه هى المقدمات التى ذكرها الكندى لبيان أن الجرم لابد أن يكون متناهيا ، وهنا يقول : اننا اذا أخذنا جزءا من هذا الجسم الذى فرضنا أنه لا متناه لكان الباقى الذى أخذنا هذا الجزء منه اما متناهيا وهذا هو المطلوب . أو أن يكون الباقى لا متناهيا . وهنا نجد أننا اذا أضفنا اليه الجزء الذى اقتطعناه منه لكان الكل لا متناهيا . وهذا معناه وجود لا متناه أكبر من لا متناه آخر . وهذا أمر يناقض نفسه . وعلى ذلك فان جرم العالم متناه بالضرورة . يقول الكندى فى هذا الصدد ما نصه « انه ان أمكن أن يكون جرم لا نهاية له فقد يمكن أن يتوهم منه جرم محدود الشكل متناه .. ككرة أو مكعب أو غير ذلك من المتناهيات . فان كان جرما لا نهاية له ، وتوهم منه جرم محدود فاما ان يكون اذا أفرد منه ذلك الجسم المحدود متناهيا أو لا متناهيا . فان كان متناهيا فان جملتها جميعا متناهية . لأنه قد تبين أن الأعظام التى كل واحد منها متناه جملتها متناهية . فيجب من ذلك أن يكون الذى لا نهاية له متناهيا ، وهذا خلف لا يمكن .

وان كان — بعد أن أفرد منه الجرم المحدود — لا نهاية له ، فهو اذا زيد عليه أيضا ما لا نهاية له ، فانه يعود كحاله الاولى . وقد تبين مما قدمنا أن كل جرمين يضم أحدهما الى الآخر ، فانهما جميعا مجموعين أعظم من كل واحد منهما مفردا . فالذى لا نهاية له والمحدود المزيد عليه جميعا أعظم من الذى لا نهاية له وحده . وهما جميعا لا نهاية لهما . فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له اذن .

وقد أوضحنا ، فيما قدمنا ، أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له أعظم من جرم لا نهاية له ، وأن كل عظمين متجانسين — ليس أحدهما

---

(١) ص ١٨٨ — ١٩٠ من الفلسفة الاولى .

أعظم من الآخر — متساويان • وقد تبين أنه لا مساو له ، فهو مساو فى العظم له لا مساو فى العظم له — وهذا خلف لا يمكن•فليس يمكن أن يكون جرم لا نهاية له • فجرم الكل ليس يمكن أن يكون لا نهاية له • فجرم الكل اذن متناه وكل جرم يحصره الكل متناه(١) •

لقد كان من الضرورة بمكان أن يسعى الكندى الى البرهنة العقلية على تناهى الجرم ، ومن ثم حدوثه • لأن ذلك أمر أقرته العقيدة الاسلامية وهى تلك العقيدة التى آمن بها الكندى باعتباره فيلسوفا وباعتباره مسلما • فمن شأن القول بحدوث الجسم وتناهيه أن يؤكد الفاعلية الالهية والابداع الالهى • من شأنه أن يبين ان الله هو المخترع لكل هذه الموجودات والمنشىء لها • أضف الى ذلك أن فكرة العلم الالهى تتنافى وفكرة لا نهائية الأجرام • فاذا كان الجرم لا نهائيا فأنى للعلم الالهى أن يحيط به •

ان الكندى بموقفه من فكرة الزمان والحركة والجرم انما برهن على أنه فيلسوف من طراز رفيع عال ، حيث وقف وقفة واعية على الفلسفة اليونانية وبين ما لها وما عليها • كما أنه أدرك أيضا النزعة العقلية الموجودة فى النص الدينى ، وأدرك أن هذا الدين يحث العقل الانسانى ويطلب من المسلم أن يكون مؤمنا ايمانا عقليا راسخا • ولقد وجد الكندى أن ليس ثمة تعارض بين منطق الوحى وبين منطق العقل فى هذا الصدد • ولهذا فانه أخذ من الفلسفة اليونانية ما اعتقد أنه يتفق مع الدين الاسلامى • وقد رفض — فى نفس الوقت — الآراء اليونانية التى وجد أنها تتعارض مع منطق عقله ذاته ومع منطق الدين الاسلامى الذى آمن به الكندى ايمانا عقليا • لقد آمن بتساوق ومعية الحركة والزمان والجرم فى الوجود ، لكنه رفض أزلية أى منهما أو أبديته • لقد آمن الكندى بأن الله وحده أزلى وما عداه فحادث • وعلى ضوء هذا الايمان تناول مشاكله الفلسفية وقدم الحلول لها •

---

(١) ص ١٩١ — ١٩٢ من تناهى جرم العالم •

د ــ العـــلة :

ترتبط فكرة (العلية) بفكرة العالم والطبيعة ارتباطا وثيقا . بل ان المتكلمين المسلمين قد اعتمدوا على هذه الفكرة لبيان الفاعلية الالهية وبيان أن الكون كله فى حاجة الى « علة » . فاعلة له من حيث أن العلل لا يمكن أن تتسلسل الى ما لا نهاية .

ثم ان فكرة العلية تعد فكرة هامة أيضـــا من جهة أن القـــائلين بالضرورة والحتمية الصارمة فى هذا العالم انما يعتمدون فى قولهم هذا على الارتباط الحتمى بين العـــلة والمعلول وبين السبب والنتيجة وبين الفعل والانفعال . فعندهم نجد أنه لا شىء يحدث عبثا ولا شىء يخضع للصدفة أو الاتفاق . فكل شىء بقضاء وكل شىء بقدر .

ونحن نعلم أن الفلسفة اليونانية قد تعرضت لمشكلة العلية وناقشتها خلال بحثها لفكرة الطبيعة والعالم سواء فى ذلك الفلاســـفة الطبيعيين السابقين على سقراط والفلاسفةالتاليين لسقراط أمثال أفلاطون وأرسطو وجماعة الرواقية والأبيقورية .

ولقد كانت السمة الغالبة على فلسفة هؤلاء الحكمـــاء (وخاصـــة أرسطو والرواقية والأبيقورية) أن الكون يخضع لضرورة حتمية ، وأن القانون الطبيعى قانون كلى ثابت أزلى لا يتغير ولا يتبدل ، وأن الخروج على هذه القوانين أو عدم التكيف معها يسبب للانسان ألمـــا لا حد له . ولقد انتهت الرواقية والأبيقـــورية الى أن نادتا بـــ « الأباثيـــا » أو « الأتراكسيا » كشعار يدل على أنه طالمـــا أننا لن نستطيع أن نغير من العالم البرانى شيئا ، فينبغى لنا أن نعود الى أنفسنا ففيها وحدها يمكن أن ننشد الطمأنينة الداخلية . ولا ننسى أن شعار الرواقية الشهير هو « عش على وفاق مع الطبيعة ، مع العالم البرانى » ...

والكندى بتناوله لفكرة العلية قد أفاد بلا شك من الفلسفة اليونانية

الى جانب أنه قد وضع فى حسبانه موقف الدين الاسلامى عبر معالجته هذه الفكرة . فالكندى كرجل عاقل ، أقصد كفيلسوف ، لم يكن بوسعه أن ينكر اطراد الحوادث فى الطبيعة ، ولم يكن بوسعه أن ينكر أن العالم يسير على قانون ثابت . لكن الكندى ، من جهة أخرى ، ومن خلال نظره فى النص الدينى ومن خلال مشاهداته لبعض حوادث الطبيعة ، لم يستطع الجزم بأن هذا الاطراد دائم ومن الأزل والى الأبد . فثمة حوادث تقع بحيث يمكن للمرء أن يقول انها حادثة بالصدفة أو أنها مستثناه من قانون العالم المطرد ... أريد أن أقول : ان الكندى حاول أن يجمع بين امكانية التدخل الالهى والرعاية والعناية الالهية وبين سير الطبيعة أو العالم وخضوعه لقانون كلى شامل . ومن هنا كان موقفه الذى لا يقلل من القدرة الالهية الشاملة من جهة وكان موقفه أيضا من العالم الذى لم يسع الى سلب موجوداته خصائصها وطبائعها ، من جهة أخرى .

على ضوء ذلك يميز الكندى بين العلة الاولى عنده وبين ما عداها من علل . فالعلة الاولى عنده ليست داخل العالم وليست قسما منه ، ولا موجودا من موجوداته . لم تكن حالة فيه ولا ينبغى لها أن تحل فيه . هذه العلة الاولى كانت قبل العالم وستظل موجودة بعد العالم . هذه العلة كان عنها العالم ، ولولا وجودها الأزلى الخالد ما وجد هذا العالم . وبعبارة أخرى لو فرض وارتفعت العلة الأولى لارتفع العالم كله .

هذه العلة الأولى عند الكندى هى المبدعة للكل عن لا شىء ، والمصورة هذا العالم على الصورة التى هو عليها . وباختصار فان العلة الاولى عند الكندى هى الله .

يقول الكندى فى حده للعلة الأولى انها « مبدعة » فاعلة ، متممة

الكل غير متحركة(١) • العلة الاولى اذن أوجدت الاشياء من العدم وهى الفاعل الحقيقى لكل الموجودات ، وما عداها فيسمى بهذه التسمية مجازا لا حقيقة • ثم ان الكمال النسبى الخاص بهذه الموجودات انما يستمد من هذه العلة الاولى • ولا شك أن هذه العلة الاولى ليست متحركة ، لأن الحركة من سمات الموجودات المحدودة المتناهية الناقصة التى تسعى الى تمام ذواتها • وما دامت العلة الأولى كاملة من حيث أنها كلها وجود بالفعل ليس فيه شيء بالقوة ، فانها لا تتحرك ولا ينبغى لها أن تتحرك• هذا بالاضافة الى أن العلة الأولى عالية على الزمان • ولهذا فانها ، كما ذكرنا ، لا تكون ولا تفسد ، أى لا تتحرك ، لأن الحركة من سمة الموجودات المتمكنة المتزمنة •• الخ •

هذه العلة الأولى متصفة بصفة الأزلية ، الأمر الذى يبين أنها ليست معلولة لعلة أخرى غيرها • يقول الكندى فى هذا الصدد « ان الأزلى (وهو هنا العلة الأولى) هو الذى لم يكن ليس ، وليس بمحتاج فى قوامه الى غيره ، والذى لا يحتاج فى قوامه الى غيره فلا علة له ، وما لا علة له فدائم أبداً » (٢) •

أما بشأن العلل الأخرى وتقسيم الكندى لها فانه قد أفاد من أرسطو فى هذا الصدد بشكل واضح • فالكندى قد تابع أرسطو فى تقسيمه الرباعى للعلة : فثمة علة مادية وأخرى صورية وثالثة فاعلة ورابعة غائية •

يقول الكندى « ••• انا قد بينا فى غير موضع من أقاويلنا الطبيعية أن العلل الطبيعية اما أن تكون : عنصرية ، واما صورية واما فاعلة واما تمامية •

---

(١) ص ١٦٥ — فى حدود الاشياء •

(٢) ص ١٦٩ من حدود الاشياء ورسومها •

١ — وأعنى بالعنصرية عنصر الشىء الذى منه يكون الشىء كالذهب الذى هو عنصر الدينار — الذى منه كون الدينار — (العلة المادية) .

٢ — وأعنى بالصورة صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار .

٣ — وأعنى بالفاعلة صانع الدينار الذى وحد صورة الدينار بالذهب .

٤ — وأعنى بالتمامية ما له أحد الصانع صورة الدينار بالذهب التي هى المنفعة بالدينار ونيل المطلوب .

فاذا كانت العلل الطبيعية لا تعدو أحد هذه الأربع العلل ، فان علل كون كل كائن وفساد كل فاسد هى هذه الاربع العلل التي ذكرنا[1] .

والكندى ، شأنه شأن أرسطو ، يوحد بين العلتين : الفاعلة والغائية من حيث أن من يصنع شيئا ما فانما يصنعه لغاية معينة . فالعلة التمامية موجودة مع العلة الفاعلة وليست منفصلة عنها . بل ان العلة التمامية أو الغائية كثيرا ما تكون هى المحرك والدافع لكي تقوم العلة الفاعلة بفعلها . أى أنها كثيرا ما تجبر الفاعل على فعله بقصد تحقيق غاية أو هدف معين . يقول الكندى « فأما العلة الفاعلة فعنها بحثنا ، فهى مطلوبنا وبوجدانها انما نجد العلة التمامية ، لأن التمامية اما أن تكون فوق العلة الفاعلة أعنى ملجئة له الى الفعل أو تكون هى العلة الفاعلة بعينها »[2] .

بل ان الكندى قد نص على أنه اذا لم توجد الفاعلة فلن توجد من ثم علة تمامية ، لأن هذه لا تتحقق الا عن طريق الفاعل .

---

(١) ص ٢١٧ — ٢١٨ ، فى علة الكون والفساد .

(٢) ص ٢١٨ فى علة الكون والفساد .

ويميز الكندى فى هذا الصدد بين العلة الفاعلة المباشرة وبين العلة الغير مباشرة • أى يميز بين العلة الفـاعلة القريبة وبين العلة الفـاعلة البعيدة على حد تعبيره • ويضرب لنا مثلا فى هذا الصدد هو « رامى السهم » الذى يقتل شخصا • فان رامى السهم هو العلة البعيدة الفاعلة للقتل ، أما العلة القريبة للقتل هنا فهى السهم •

ولقد كانت هذه الفكرة من الأفكار التى بحثها المتكلمون (وخاصة المعتزلة تلك المدرسة التى انتسب اليها الكندى فترة من الزمن) تحت مشكلة « التولد » وهى مشكلة كانت لها أهمية بالغة لأنها تتضمن الثواب والعقاب ، تتضمن مسئولية الانسـان عن فعله • انها تتضمن مشـكلة الحـرية •

وأغلب الظن أن الكندى كان من أنصار الرأى القائل بأن الانسان مسئول مسئولية كاملة (كفاعل) عن كل الافعال التى تحدث داخل دائرة علمه وقدرته وارادته واختياره • أما تلك التى لا دخل للانسان فيها ، أو التى لم يسع اليها ، فلا ينبغى أن يسأل أو يحاسب عليها • ولهـذا فان مسئولية الانسان فى المثال الذى ساقه لنا الكندى والخاص برامى السهم يعد مسئولا مسئولية كاملة لأنه انما قذف السهم بارادته وعلمه• وهو يدرك بلا شك أن السهم يمكن أن يقتل الانسان • هذا من جهة • ومن جهة أخرى ، فلا يصح أن ننسب للجماد فعلا ومن ثم لا ينبغى أن نحاسب أو « نلوم » السهم لقتله هذا أو ذاك • لأن السهم وسيلة فى يد العلة الفاعلة تفعل بها ما تشاء • ان رامى السهم كان بوسعه أن لا يرميه أو يقذفه • ولهذا فان قذف السهم انما هـو نابـع من ارادة الانسان • ومن هنا تكمن مسئوليته عن ذلك ، لأنه حيثما توجد الارادة توجد الحرية ، وبوجود الحرية توجد المسئولية •

العلة المادية والعلة الصورية :

أما عن العلتين الأخريتين : المـادية والصورية ، فان موقف الكندى

منهما واضح • فهو يذهب الى القول بالاتحاد الوثيق بين المادة والصورة ، بين العلة المادية والعلة الصورية • فعنده — كما هو الحال عند أرسطو — نجد أن المادة لا تنفصل البتة عن الصورة بحيث نستطيع القول : لن تجد صورة الا وهى محسوسة ، ولن تجد مادة الا وهى مصورة • فالمادة لابد أن يكون لها شكل ما أى صورة ما • هنا نجد أن الصورة والمادة متضايفتان ، بحيث لا توجد الواحدة الا اذا وجدت الاخرى • وهذا معناه — فيما يتعلق بمشكلة العلية هنا — أن العلة المادية مرتبطة بالعلة الصورية • فالعلة الصورية لا تتجلى الا من خلال المادة • والعلة المادية تتوج عن طريق العلة الصورية • ومن المسلم به أن العلة المادية هى عنصر الشىء وطينته • أما الصورية فهى الشكل الخاص بهذا العنصر أو ذاك • يقول الكندى « أعنى بالعنصرية عنصر الشىء الذى منه يكون الشىء كالذهب الذى هو عنصر الدينار الذى منه كون الدينار • وأعنى بالصورة صورة الدينار التى باتحادها بالذهب كان الدينار »(١) •

والكندى يرى أن العلة المادية خاصة بكل موجودات عالمنا هذا من جهة أنها دليل على كونه وفساده • فهو يرى أن كل كائن دخلته المادة أو تكون منها ، فان هذا الكائن فاسد ضرورة • أن العنصر هو الموضوع الذى يجرى عليه الكون والفساد • هو الموضوع الذى تعتوره الصورة • وفساد الكائن يعنى فساد الصورة وتحلل المادة الحاملة لها • ولهذا فان كل الكائنات التى ليس لها عنصر فاسدة « ان كل كائن ففى عنصر ما ، فعلة كون كل كائن وفساد كل فاسد علة عنصرية له عنصر لم يكن ولم يفسد لأنه لابد للكائن الفاسد من موضوع يعتقبه الكون والفساد • وأما العلة الصورية فصورته التى باتحادها بعنصره كان الكائن منها أو بمفارقتها لعنصره كان الفساد منها »(٢) •

---

(١) ص ٢١٧ من الابانة عن العلة الفاعلة للكون والفساد •

(٢) ص ٢١٨ من الابانة عن العلة الفاعلة ••

حدوث العـــالم :

كان لا بد للكندى باعتباره فيلسوفا اسلاميا أن يتعرض لمشكلة العالم. ذلك أن هذه المشكلة قد ناقشتها من قبل الفلسفة اليونانية وغيرها مـن ثقافات وقف عليها الكندى كما أن الدين الاسلامى (الجديد) وهـو ذلك الدين الذى اعتنقه فيلسوفنا وآمن به ، قد قدم تصورا واضحـا عن هذا العالم . ولقد أدرك الكندى منذ بداية الامر أن هناك اختلافات جوهرية وأساسية بين تصوير القرآن للعالم وبين تصور الفلسفة اليونانية لهـذا العالم . لهذا سعى الكندى الى تعقل فكرة العالم فى القرآن وتقديمهـا بصورة عقلية برهانية الى المثقف العربى والاسلامى حتى يقف على منطق دينه الجديد ، ولكى يستطيع من جهة أخرى ، أن يرد على التيارات الثقافية المتباينة والتى كانت تقف بالمرصاد للدين الاسلامى .

على أنه لا ينبغى أن يفهم من كلامنا السابق هنـا ان الكندى قـد رفض جملة وتفصيلا الفلسفة اليونانية أو أنه قرر أن الاختلاف بين الفلسفة اليونانية والدين الاسلامى اختلاف كلى أو يرفضه . هذا أمر يرفضه الكندى ، لانه يرى أن ثمة أوجه شبه بين الفلسفة اليونانية وبين الدين الاسلامى بشأن بعض المسائل ، لكن هناك — بلا شك وكما أشرنا — اختلافات جوهرية وأساسية . بعبارة أخرى : ان الفلسفة اليونانية قـد أصابت قدرا من الحقيقة ، وفى هذا القدر من الحقيقة (الذى أصابته الفلسفة اليونانية) تلتقى بالدين الاسلامى ويتفق معها .

تناهى جرم العالم وحدوثه :

آمن الكندى ، كما قلنا ، بالدين الاسلامى ومن ثم فانه قد آمن (عقليا بطبيعة الحال) بتناول القرآن مشكلة العالم وحله لها . وهنـا فى بداية حديث الكندى عن العالم يقـدم لنا تحليلا مفصلا عن مفهوم « الازلى » حتى ينتهى منه الى أن العالم لا ينبغى أن يكون ازليا .

فعنده أن الله وحده هو الازلى وأن ماعداه حادث . يقول «الكندى»:
« ان الازلى هو الذى لم يجب ليس هو مطلقا ، فالازلى لا قبل كونيا لهويته فالازلى هو لا قوامه من غيره ، فالازلى لا علة له ، فالازلى لا موضوع له ولا محمول ولا فاعل ولا سبب — أعنى ما من أجله كان . لان العلل المقدمة ليست غير هذه»[1] .

ويستطرد الكندى فى بيان معنى الازلى فيذكر أنه لا يكتمل لانه دائما كامل تام بذاته ، والازلى هو الذى لا يقوم بغيره بل يقوم بذاته والازلى لا يتغير ، لان التغير اما تحول نحو الكمال أو نحو النقص . والازلى لا يتغير لانه تام ، والازلى عال على الزمان لان كل الموجودات المتزمنة حادثة فانية .... الخ .

واضح اذن أنه ليس ثمة موجود أزلى الا الله وحده وما عداه فحادث متناه . الله ليس متزمنا وليس متمكنا وما عداه فمتزمن متمكن الله فاعل وغيره منفعل ، الله علة تامة وغيره معلول له ، الله تام وغيره يستمد منه سبحانه التمام والكمال ... الخ . الكندى اذن يقرر أن العالم ليس أزليا وانما هو حادث متناه . وهو هنا يسوق عدة أدلة يدعم بها رأيه .

١ — العالم بمثابة جرم كبير . وهذا الجرم يتألف عند الكندى من أجناس وأنواع وكل جنس ونوع محصور محدود متناه . ولما كان العالم مؤلفا من مجموعة الاجناس هذه المتناهية ... اذن العالم فى جملته متناه حادث .

٢ — الدليل الثانى الذى يسوقه الكندى على تناهى العالم ، ومن ثم حدوثه فهو دليل هندسى يعتمد على مقدمات يصعب على المرء أن يشكك فى صحتها . وهذه المقدمات هى :

---

(١) ص ١١٣ من الفلسفة الاولى .

(ا) كل الاجسام التى ليس بعضها أكبر من بعضها الآخر متساوية.

(ب) وكل الاجسام المتساوية ينبغى أن تكون الابعاد التى بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) كل جسم له نهاية لا ينبغى أن يقال عنه انه لا نهاية له .

(د) الاجسام المتساوية اذا زيد على جسم منها جسم آخر كان أكبر من حجمه عن ذى قبل ، ومن ثم كان أكبر من الاجسام التى كان من قبل مساويا لها .

(هـ) الاجسام المتساوية مهما كان عظمها اذا جمعت معا كان الناجم عن اجتماعها جسم متناه . بعبارة أخرى ان مجموع الاجسام المتناهية ينبغى أن يكون فى النهاية متناهيا .

بناء على هذه المقدمات يذهب الكندى الى القول بأنه من المستحيل أن يكون جرم العالم لا متناهيا ، لانه لا يصح أن يكون هناك لا متناه أكبر أو أصغر من لا متناه آخر. ذلك أن فكرة اللاتناهى عالية على الكم. فكل ما له كم لا بد أن يكون متناهيا ، وما لا يتناهى فلا كم له . ولما كان جرم هذا العالمبمثابةمجموعةكميات...اذن العالم فى جملته متناه .

يقول الكندى « ان من المقدمات الاول الحقيقية المعقولة بلا توسط :

(أ) أن كل الاجرام التى ليس منها شىء أعظم من شىء متساوية.

(ب) والمتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل والقوة .

(ج) وذو النهاية ليس لا نهاية له .

(د) وكل الاجرام المتساوية اذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها وكان أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

(هـ) وكل جرمين متناهى العظم اذا جمعا كان الجرم الكائن عنهما متناهى العظم • وهذا واجب أيضا فى كل عظم وفى كل ذى عظم •

(و) وأن الاصغر من كل شيئين متجانسين بعد الاكبر منهما أو بعد بعضه •

فان كان جرم لا نهاية له فانه أذا فصل منه جرم متناهى العظم فان الباقى منه : اما أن يكون متناهى العظم واما لا متناهى العظم • فان كان الباقى منه متناهى العظم ، فانه اذا زيد عليه المفصول منه المتناهى العظم كان الجرم الكائن عنهما جميعا متناهى العظم ، والذى كان عنهما هو الذى كان قبل أن يفصل منه شىء لا متناهى العظم • فهو اذن متناه لا متناه ، وهذا خلف لا يمكن •

وان كان الباقى لا متناهى العظم ، فأنه اذا زيد عليه ما أخذ منه ، صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له • فان كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وأصغر الشيئين بعد أعظمهما أو بعد بعضه• فأصغر الجرمين اللذين لا نهاية لهما بعد أعظمهما أو بعد بعضه وان كان بعده فهو بعد بعضه • فأصغرهما مساو بعض أعظمهما • والمتساويان هما اللذان متشابهاتهما أبعاد ما بين نهاياتهما واحدة ، فهما اذن ذوا نهايات، لان الاجرام المتساوية التى ليست متشابهة ، هى التى يعدها جرم واحد عددا واحدا وتختلف نهاياتها بالكثرة أو الكيف أو معا، فهما متناهيان • فالذى لا نهاية له الاصغر متناه ، وهذا خلف لا يمكن • فليس أحدهما أعظم من الآخر •

وان كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه،فقدزيد على جرم جرم ، فلم يزد شيئا وصار جميع ذلك مساويا له وحده ، وهو وحده جزء له ولجزئه اللذين اجتمعا • فالجزء مثل الكل ، هذا خلف لا يمكن •

فقد تبين أنه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له • وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شيء من الكميات أن تكون لا نهاية له بالفعل » (١) •

٣ ـ ونستطيع أن نعرض الدليل السابق بصورة أخرى عن طريق برهان الخلف • بمعنى أننا سوف نفترض أن العالم لا متناه ، وسوف يؤدى بنا هذا الفرض الى الوقوع فى التناقض الامر الذى يشير الى خطأ الفرض الذى وضعناه فى البدية وأدى الى ذلك ألا وهو أن العالم لا متناه •

يقول الكندى : لنفرض أن جسم هذا العالم لا نهاية له ، ثم فصلنا من هذا الجسم الذى لا نهاية له جزءاً معينا ، ثم أعدناه اليه • فى هذه الحالة نحن أمام احتمالين بصدد الجزء الباقى •

(ا) اما أن يكون الجزء الباقى متناهيا ، فيكون الكل متناهيا نظرا لان المتناهى اذا أضيف اليه جزء أو جسم متناه لكان المجموع متناهيا •

(ب) ما أن يكون الجزء الباقى لا متناهيا ، وحينئذ لو أننا أعدنا اليه الجزء الذى اقتطعناه منه (بالوهم) لكان الكل أيضا (بعد اضافة ما قطعناه منه) لا متناهيا • وهنا نجد أنفسنا أمام لا متناهيين أحدهما أكبر من الآخر • وهذا خطأ وتناقض ، لان كلمة (أكبر) و (أصغر) لا تصح الا فى مجال الاحجام المتناهية • ومن المستحيل أن نسوى بين الكل والجزء • وما دام الامر كذلك فان الفرض القائل بأن العالم لا متناه فرض باطل • وعليه يكون نقيضه صحيحا وهو : العالم متناه سواء فى جرمه وزمانه ومكانه •

٤ ـ ومع أن الكندى قد أفاد من أرسطو القول بارتباط الحركة

---

(١) ص ١١٤ ـ ١١٦ من الفلسفة الاولى.

بالزمان بالمكان ، الا أنه انتهى الى نتيجة مخالفة لتلك التى انتهـى اليهـا أرسطو • فنحن نعلم أن أرسطو قد ربط بين هذه المفاهيم الثلاثة لكى يستدل منها على أن الزمان قديم لا بداية له ، لان أرسطو بعـد أن قسم الحركات انتهى الى القول بأن الحركة الاولى ، وهى الحركة الدائرية حركة قديمة أزلية والمحرك لها أيضا (الاله) قديم أزلى • ولما كانـت الحركة لا توجد بلا زمان انتهى الى القول بأن الزمان — الملازم بطبيعته للحركة — قديم أزلى لا بداية له • ولما كانت الحركة تتضمن ، بمعنى ما ، الاشياء المتحركة (الاجسام) ، اذ لا حركة الا وهى لجسم ما ••• تكون الاجسام ومن ثم العالم كله قديما أزليا • هذا هو رأى أرسطو كما هـو شائع ومعروف فى تاريخ الفلسفة •

والكندى — كفيلسوف عقلانى موسوعى — وقف ، كما ذكرنـا فى غير موضع — على الرأى الارسطى ، وانتهى الى القول بأن الزمان مرتبط بالحركة والتى ترتبط أيضا بالمكان • وقرر ، كما قرر أرسطو من قبـل — أنه حيثما وجد الزمان وجدت الحركة ، وحيثما وجدت الحركة وجدت الاجسام المتحركة بالضرورة •

لكن الكندى لم يذهب الى القول بأن الحركة قديمة كما ذهب أرسطو • بل قرر أن ثمة حركة أولى • وكلمة أولى هنا تعنى البداية والابتداء • صحيح أن لكل حركة متحركا ، لكن ذلك لا يمكن أن يتسلسل الى ما لا يتناهى ، بل لا بد من الانتهاء الى القول بضرورة الوقوف عند حركة أولى لها ابتداء • هذا الابتداء يعنى عند الكندى ابتداء العالم ذاته • لانـه ما دامت الحركة مرتبطة بجسم متحرك ، ولما كانت الأجسام المتحركة كلها — وفى جملتها — حادثة ، وجب القول بحدوث الأجسام وبحدوث الحركة •

ليس ثمة جسم عند الكندى لا نهاية له أو جسم لا متناه ، لان مفهوم الجسمية معناه التناهى والمحدودية • ومن التناقض فى القول أن

يقول البعض بوجود حركة لا متناهية ، لأنه لا يوجد جسم لا متناه . ان الجسم لا بد له من ابعاد ثلاثة : طول وعرض وعمق ، وما هـذا شأنه لا بد أن يكون متناهيا . ولابد لحركة هذا الجسم من أن تكون محدودة متناهية مثله .

لقد أشرنا الى أن التناهى يعنى ، من جملة ما يعنى ، الحدوث . ولما كانت الاجسام كلها عند الكندى متناهية أى حادثة . اذن هـذه الاجسام كلها تتحرك حركات متناهية محدثة . أضف الى ذلك كله أن الزمان لا ينبغى البتة أن يوجد الا بالاجسام . فليس ثمة زمان مطلق اللهم الا اذا قررنا ذلك عن طريق الوهم . لأن الزمان موجود بوجود الأجسام . وليس ثمة زمان بلا أجسام . والزمان هو مدة وجود الجرم . ولما كانت الاجرام متناهية ، اذن الزمان أيضا متناه محدث شأنه شأن الاجسام .

ومن جهة أخرى ، فقد أشرنا الى مفهوم الازلى عند الكندى ، وأشرنا الى بعض الخصائص والصفات التى يمتاز بها الازلى عنده . ومن جملة هذه الصفات أنه « لا يفسد » . ولما كانت الاجسام من حيث هى كائنة فاسدة ، وجب أن يكون الزمان الخاص بها كائنا فاسدا مثلها ، وجب أن يكون حادثا بحدوثها وفانياً بفنائها . ان وجود الحركة والتغير والكون والفساد الذى يعتور جرم العالم دليل قاطع على حدوثه . وقد ذكرنا من قبل ذلك النص الواضح الذى أكد من خلاله الكندى هـذه المعانى حينما قال « .... انه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له . وبهذا التدبير تبين أنه لا يمكن شىء من الكميات أن تكون لا نهاية لها بالفعل . والزمان كمية ، فليس يمكن أن يكون زمان لا نهاية له بالفعل . فالزمان ذو أول متناه ، والأشياء أيضا المحمولة فى التناهى متناهية اضطرارا . فكل محمول فى الجرم من كم أو مكان أو حركة أو زمان — الذى هو مفصول بالحركة — وجملة كل ما هو محمول فى الجرم بالفعل فمتناه أيضا اذ الجرم متناه فجرم الكل متناه » (ص ١٦٦) .

ثم يشير الكندى الى أن ثمة فرقا بين اللامتناهى بالقوة وبين

اللامتناهى بالفعل • وهو قد أجاز صحة القول بوجود اللامتناهى بالقوة لكنه أنكر كل الانكار وجود « لا متناه » بالفعل ، يقول الكندى « واذ جرم الكل ممكن أن يزاد فيه بالوهمزيادة دائمة بأن نتوهم أعظم منه ثم أعظم من ذلك دائما ، فانه لا نهاية فى التزيد من جهة الامكان • فهو بالقــوة بلا نهاية • اذ القوة ليست شيئا غير الامكان • أعنى أن يكون الشىء المقول هو بالقوة فكل ما فى الذى لا نهاية له بالقوة هو أيضا بالقوة لا نهاية له • ومن ذلك الحركة والزمان • فاذ الذى لا نهاية له انما هو فى القوة • فأما بالفعل فليس يمكن أن يكون شىء لا نهاية له لما قدمناه(١) •

ويختتم الكندى حديثه فى هذا الصدد قائلا •• « فقد اتضح انه لا يمكن أن يكون زمان لا نهاية له ، اذ لا يمكن أن يكون كمية أو ذو كميــة لا نهاية له بالفعل • فكل زمان فذو نهاية بالفعل • والجرم لا يسبق الزمان • فليس يمكن أن يكون جرم الكل لا نهاية له لا نيته • فانية جرم الكــل متناهية اضطرارا • فجرم الكل لا يمكن أن يكون لم يزل » (٢) •

٥ ــ وثمة دليل آخر يسوقه الكندى على حدوث العالم • وقــــد أشرنا اليه عند حديثنا عن فكرة الالوهية • وخلاصة هذا الدليل أن العالم من حيث أنه كائن فاسد محتاج الى علة له • ومن المستحيل أن يكون العالم معلولا لنفسه • لان هذا معناه أن يتقدم العالم على نفسه ، وأن يكون موجودا وغير موجود فى وقت واحد ومن جهة واحدة الامــر الذى ينبغى على ضوئه الاقرار بحدوثه وباحتياجه الى محدث آخــر مباين له •

الله والعالـــــم :

العالم اذن حادث عند الكندى • لكن السؤال الآن ما هى علاقـــــة

---

(١) ص ١١٦ فى الفلسفة الاولى •

(٢) ص ١٢٠ من الفلسفة الاولى •

الله بالعالم ؟ هل العالم فاض عن الله كما تقول الافلاطونية المحدثة ومن تابعها من فلاسفة الاسلام ؟ أم أن العالم حادث فى تكوينه فقط دون أن يكون حادثا فى مادته وصورته كما ذهب من قبل أفلاطون ؟ أم أنه حدث هكذا ضربة واحدة أو دفعة واحدة ؟

الواقع أن الكندى باعتباره فيلسوفا مسلما آمن بالله ايمانا عقليا الى جانب ايمانه القلبى الراسخ . تحدث عن الصلة بين الله والعالم بمـا يتفق وعقيدته التى لا تتعارض — عنده — ومنطق العقل . فالاله عنـد الكندى له وجوده الحى النابض ، له الامر والنهى . له الخلق والابداع والتأييس . وبالجملة له سبحانه كل ما نسبه الى ذاته من صفات وافعال تعالى جل شأنه علوا كبيرا . ولهذا لم يتابع الكندى الفلسفة اليونانية كما قلنا متابعة عمياء . لقد أدرك أن الفلسفة اليونانية قد جانبها الصواب حينما ذهبت الى القول ، ممثلة فى أرسطو ، أن الصلة بين الله والعالم صلة من جهة واحدة فحسب هى جهة العالم . فالاله عند أرسـطو لا علاقة له بالعالم ولا يدرك جزئياته ولا يعتنى به ، ولا يعنيه أمر تدبيره فى شىء . صحيح أن الاله عنده متصف بأنه المحرك الأول أو العلة الأولى ، لكنا اذا أمعنا النظر فى دلالة هذه الالفاظ لادركنا أن حركة الاله عنـد أرسطو للعالم ليست مرادة أو مقصودة من قبل الاله . فلا دخـل (ولا ذنب) للاله فى أن العالم يسعى الى التشبه به والتأسى به . وهذا التشبه يتم عن طريق العشق الذى يسبب حركة الموجودات . كذلك لم يغب عن بال الكندى أن فكرة الصانع أيضا عند أفلاطون لا تتفق مع التصوير الرائع لمفهوم « الله » كما جاء به القرآن . وذلك أن مملكة العالم المعقول عند أفلاطون ليس فيها فاعل ومنفعل وليس فيها خالق ومخلوق. فكلها أفكار وتصورات نجح فى صنعها ونسجها أفلاطون بخيـالـه البارع . فاله أفلاطون أيضا ليست له صفة الخلق والابداع . ليست له صفة العناية والرعاية والبعث ... وباختصار : ان فكرة الالوهية عنـده مختلفة تماما عن فكرة الاله فى القرآن .

أما أفلوطين والافلاطونية المحدثة ، وان كانت أقرب الى الروح

الدينية عن سائر الفلاسفة السابقين ، الا أن نظرية الفيض والصدور أيضا لم ترق للكندى ولم يؤمن بها . فهى أيضا نظرية تبين أن حدوث الموجودات أو فيضها — وهو فيض أزلى — يتم هكذا دون مشيئة الاله أو ارادته. كذلك فان هذه النظرية تنسب بعض الافعال الخاصة بالاله الى بعض العقول التى تتوسط العقل الاول والعالم المحسوس . وناهيكم عن الدور الذى يقوم به العقل الفعال فى هذا الصدد ، وعن مركزه الحساس ان صح التعبير الذى يحتله فى نظرية الفيض والصدور .

ثم أن هذه النظرية ، نظرية الفيض ، يمكن أن تؤدى الى مذهب وحدة الوجود ، أو مذهب الوجود الحى الواحد . وهو المذهب الذى يرفضه باصرار فيلسوف العرب والاسلام .

ان كل هذه الافكار التصورات الخاصة بالله والعالم أدركها الكندى ووقف عليها ، وكان موقفه منها موقف الرفض .

ان الصلة بين الله والعالم عند الكندى تعتمد على فهم فيلسوف العرب لمفهوم الفعل الحق ومفهوم الفاعل الحق ومفهوم الابداع والتأييس وغيرها من مصطلحات ذكرها لنا فى رسالته « فى حدود الاشياء ورسومها » الفاعل الحق عند الكندى هو ذلك الكائن القادروالذى له وحده القدرة على ايجاد الشىء من العدم ، له القدرة على خلق هذا العالم دفعة واحدة لا فى زمان ولا فى مكان سابق ودون أية مواد أو وسائل سابقة استخدمها لاحداثه . ان الفاعل الحق عنده هو « مؤيس الأيسات عن ليس » (ص ١٨٢) . وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذى هو غاية كل علة . فان تأييس الايسات عن ليس ليس لغيره . وهذا الفعل هو المخصوص باسم الابداع ... الفاعل الحق الذى لا ينفعل بتة هو البارى فاعل الكل جل ثناؤه . وأما ما دونه ، أعنى جميع خلقه انها تسمى فاعلات بالمجاز لا بالحقيقة . أعنى أنها كلها منفعلة بالحقيقة. فأما أولها فعن باريه تعالى وبعضها عن بعض . فان الأول منها ينفعل ، فينفعل عن انفعاله آخر ... فالمنفعل الأول منها يسمى فاعلا بالمجاز

المنفعل عنه ... فأما البارى تعالى فهو العلة الاولى لجميع المفعولات التى بتوسط والتى بغير توسط بالحقيقة ، لانه فاعل لا منفعل بتة الا أنه علة قريبة للمنفعل الاول وعلة بتوسط لما بعد المنفعل الاول من مفعولاته[1]

ان كل شىء يجرى فى هـذا العالم ، عند الكندى ، انما يأتـى موافقا للارادة الالهية وطبقا لمشيئتها . ان الصلة بين الله والعالم صلة خالق بمخلوق وفاعل بمنفعل ، وقادر بمقدور .

والله عند الكندى ليس حالا فى العالم ولا ينبغى له أن يحـل فيه . كذلك لا يجوز البتة أن يتجلى الله فى أية صورة من صـور الموجودات التى خلقها وصورها ثم بعد ذلك يميتها ..... الخ الله اذن مفارق للعالم ومباين له . لكن رغم هذه المفارقة فان ثمة صلة قويـة للغاية بين الله والعالم . هناك رعاية وعناية من جهة الله ، هناك تكوين واحداث ثم اعدام . هناك عطف ومحبة وعطاء وعون . وهناك فى الجانب الآخر ، جانب العالم ، طاعة وسجود وتسبيح بالحمد والشكر والثنـاء.

وهنا يوضح الكندى — تحت تأثير الاسلام نفسه — أن كل شىء فى هذا العالم يسبح بحمد الله ، لكنا لا نفقه تسبيحه . وهذا كله ان دل على شىء فانما يدل عند الكندى على أنه لا شىء يوجد فى الطبيعة أو العالم عبثا ولا شىء يوجد بالصدفة والاتفاق .

مفهـوم الانسـان

يقول الكندى فى رسالته « فى أنه توجد جواهر لا أجسام » : ان الجوهر نوعان : جوهر مادى وجوهر لا مادى « أن من الجواهـر أجساما ومنها لا أجساما »[2] . وقد تعرضنا فى غير موضع مما سبق للحديث عن الجوهر المـادى وأثبتنا أنه متناه محدث . وهنا فى حديثنا عن

---

(١) ص ١٨٣ من رسالة الفاعل الحق الاول التام .

(٢) ص ٢٦٧ من أنه توجد جواهر لا أجسام .

« الانسان » عند الكندى ، لا بد أن نركز على الجانب الذى يكون بـه الانسان انسانا ، أقصد الجانب العاقل فى الانسان .

يرى فيلسوفنا أن الانسان مكون من جوهرين رئيسيين : جوهر مادى وآخر لا مادى . وعند الكندى أن هذين الجوهرين يخرجان الى حيـز الوجود عن طريق الخلق الالهى للانسان . وهذا معناه أن الجسـم والنفس (المادة والصورة بلغة أرسطو) لم يسبق الواحد منهما الآخر ، بل جاءا الى الوجود الفعلى معا . وهذا فحواه أنه لا ينبغى فى عالمنـا هذا أن تنفصل النفس (الصورة) عن البدن (المـادة) . وهذا ما ذهب اليه الفيلسوف اليونانى الكبير أرسطو .

لكن ما يختلف فيه الكندى عن أرسطو ويخالفه فيه هو أن فيلسوف العرب يذهب الى أن موت الانسان انما يتعلق بالجوهر المـادى فقط . فالجسم هو الذى يفسد ويموت وينحل . أما النفس الناطقة (العقل) فان الكندى يرى أنها باقية خالدة وذلك لاعتبارات كثيرة منها ما يتعلـق بالادلة العقلية على خلود النفس ومنها ما يتعلق بالدين من جهة الثواب والعقاب وما يقتضيه ذلك من الايمان بالبعث الذى يعتمد ، أول ما يعتمد ، على عدم فساد النفس الانسانة وبقائها وصعودها الى خالقها . والفساد اذن فى رأى الكندى ، لا يصيب الا المـادة ، أما ما ليس ماديا فانه خالد باق .

وعلى ضوء الوجود المـادى والوجود اللامادى فى الانسان ، قسـم الكندى الوجود الانسانى الى وجودين : وجود الحواس ووجود العقل . وذلك من حيث أن الحس متعلق بالمـادة والعقل باللامادى . ولنتحدث عن كل قوة من هاتين القوتين بشىء من التفصيل :

(أ) الحـــواس :

أما عن الحواس ،فعند الكندى نجد أنها أقرب منا وأبعد عند الطبيعة

من حيث أن هذه الحواس لا تدرك الكليات ، لا تدرك الماهيات والصور بل تدرك الموجودات الجزئية •

ثم ان الحواس تعد — فى بداية نشوئنا — المصدر الأساسى والرئيسى للمعرفة • والكندى ، كفيلسوف كبير ، كان يدرك الفرق الحاسم بين ادراك الكل وبين ادراك الجزء ، بين ادراك المتغير ، وبين ادراك الثابت ، يدرك الفرق بين ادراك العرض وبين ادراك الجوهر والماهية • وعنده أن طبيعة الشىء انما تعنى ماهيته وخاصيته الكلية • ولهذا كان من رأيه أن وجود الحواس ، وان كان أقرب منا ، الا أنه أبعد عند الطبيعة من هذه الجهة •

يقول الكندى « ان الوجود الانسانى وجودان :

أحدهما أقرب منا وأبعد عند الطبيعة ، وهو وجود الحواس التى هى لنا منذ بدء نشوئنا ، وللجنس العام لنا ولكثير من غيرنا ، أعنى الحس العام لجميع الحيوان ، فان وجودنا بالحواس عند مباشرة الحس محسوسة بلا زمان ولا مؤونة ، وهو غير ثابت لزوال ما نباشر وسيلانه وتبد له فى كل حال بأحد أنواع الحركات وتفاضل الكمية فيه بالاكثر والاقل والمتساوى وغير التساوى ، وتغاير الكيفية فيه بالتشبيه وغير الشبيه والأشد والأضعف ، فهو الدهر فى زوال دائم وتبدل غير منفصل »[1] •

ويشير الكندى الى أن العقل لا يغنى عن الحس ، وأن الحس لا غنى له عن العقل • فلكل قوة من هاتين القوتين أهميتها الخاصة • والخطأ ، كل الخطأ ، والخطورة كل الخطورة ، هى فى أن نسعى لادراك المحسوس بالعقل أو نسعى الى نيل المعقولات بالحس • ان الحس يدرك المادى ، أما العقل فانه يدرك المعقولات • ولهذا لا ينبغى لنا (حتى من الناحية المنهجية) أن نخلط بين دور هذا وذاك « ••• فمن بحث الاشياء التى فوق

---

(١) ص ١٠٦ من الفلسفة الاولى •

الطبيعة ، أعنى التى لا هيولى لها و لاتقارن الهيولى ، فلن يجد لها مثـلا فى النفس ، بل يجدها بالابحاث العقلية ••• فان بهاتين السـبيلين (المقصود سبيل الحس وسبيل العقل) كان الحق من جهة سهلا ومن جهة عسيرا • لان من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك ، مع وضوحه فى العقل ، عمى عنه كعشاء عين الوطواط عن نيل الأشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس • ولهذه العلة تحير كثير من الناظرين فى الاشياء التى فوق الطبيعة اذ استعملوا فى البحث عنها تمثلها (أى محاولة تشبيهها أو تصورها وتصويرها على غرار مثال مادى فى الخارج) فى النفس على قدر عاداتهم للحس[1] » •

الكندى اذن مدرك أهمية الحواس كمصدر للمعرفة لا غنى عنه • لكنه فى نفس الوقت أدرك أن الحس ليس هو كل ما فى الامر • بل هنـاك العقل بما له من دور رئيس فى المعرفة • لقد أدرك الكندى عيوب المعرفة الحسية وميزاتها ، وبين كيف أن هذه المعرفة متغيرة متقلبة ، جزئية مرتبطة بالشخص المدرك وبالموضوع المدرك وأنها كثيراً ما تشتد وتضعف طبقا لقدرة الحواس من جهة ووضوح المحسوس للحواس أو عـدم وضوحه من جهة أخرى •

وطبقا لما ذهب اليه أرسطو من تقسيم لقوى الحس ، نجد أن فيلسوفنا قد سار فى هذا الصدد سيرة أرسطو • فهو أولا يعترف بقـوى الحس الظاهرة الخمس كوسائل تجلب الى النفس الانسانية الانطباعات الحسية من العالم البرانى المحسوس • هذه الحواس الخمس هى كما نعلم : السمع ، الشم ، الذوق ، البصر ثم اللمس • هذه الحواس أطلق عليها الكندى « آلات ثانية » •

ويرى الكندى أنه ، الى جانب هذه الحواس الظاهرة ، توجـد

---

(١) ص ١١٠ من الفلسفة الاولى •

حواس أخرى باطنه : منها الحافظة ، وهى تلك القوة التى « تحفظ » انطباعات أو احساسات الحس الظاهر ، حتى يستطيع المرء أن يـــدرك، من خلال الرجوع اليها المحسوسات •

وادراك المحسوسات هذا يتم عند الانسان من خلال « المصورة »• ويرى الكندى أن المصورة هذه تتوسط الحس الظاهر والعقل الانسانى• وهى شبيهة بقوة التخيل أو التوهم « الفنطاسيا » •• هذه القوة المصورة تدرك صور المحسوسات • أو بعبارة ثالثة تدرك الصور اللامادية مـــن خلال المـــادة الحاملة لها • وهى لهذا تعد درجة متوسطة من درجـــات المعرفة ، حيث تتوسط المحسوس الخالص والمعقول الخالص • فالمصورة تأخذ من الحس بطرف ومن المعقول بطرف آخر • انها تأخذ من المحسوس ادراك الصورة من خلال المـــادة فى حضورها (ودون غيبتها) • كمـــا أنها شبيهة بالعقل من جهة ادراك الصورة التى هى شبه كلية • لكن ما يميزها عن العقل ويجعل الادراك العقلى أفضل من ادراكها هو أن العقـــل يدرك الكلى دون ادراك المادة الحاملة له أى يستخلص الكلى من الجزئى• ثم ان القوة المصورة تتميز عن الحواس من جهة أن الحس يتخذ موقفـــا سلبيا انفعاليا ، حيث أن موقفه من المحسوس هو موقف المتلقـــى المتأثر المنفعل فحسب ، دون أن يملك الحس قدرة على التمييز والربط والتركيب• أما المصورة فلها القدرة على ضم الاحساسات بعضها وبعض وتركيب بعضها مع البعض الآخر • أى انها قوة لها القدرة على الفعل • انها قدرة وقوة نشطة وايجابية • أما الحواس الظاهرة فمن شأنها الانفعـــال فحسب « ••• فأما القوة المصورة ••• فانها تجد ما لا تجد الحواس بتة، فانها تقدر أن تركب الصور ، فأما الحس فلا يركب الصورة ، لأنه لا يقدر على أن يمزج الطين ولا أفعالها • فان البصر لا يقدر على أن يوجدنا انسانا له قرن أو ريش أو غير ذلك مما ليس للانسان فى الطبع ••• فأما فكرنا (ويقصد هنا المصورة) فليس بممتنع عليه أن يوهم الانسان طائرا أو ذا ريش ••• وهذه القوة المصورة انما هى مصورة الفكر الحســـــية • فأى فكرة عرضت لنا عند تشاغلنا عن جميع الحواس تمثلت صـــور تلك

الفكرة لنا مجردة بغير طينة ، فوجدنا فى النوم من الصور الجسـية ما ليس يجده الحس بتة»(١) .

(ب) النفس والعقل :

ذكرنا أن الكندى فى تقسيمه للجوهر ذهب الى القول بوجود جواهر مادية وجواهر لا مادية . وهنا نجد أن النفس من جملة هذه الجواهـر اللامادية والتى كان يعنيها الكندى فى حده لهذه الجواهر اللامحسوسة . والكندى ، كفيلسوف وقف على الفلسفة اليونانية ، قد أفاد الى حد غير قليل منها . وعندنا أن افادته كانت متعلقة بكل من أفلاطون وأرسطو معا . فهو ، فيما نرى ، قد أفاد من أفلاطون فيما يتعلق بالمسائل الروحية ورأى أفلاطون بصددها . أما فيما يتعلق بالمسائل المـادية المحسوسة ، أو ان شئت التجريبية ، فان الكندى قد أفاد فى هذا الصدد من أرسـطو أكثر من افادته من أفلاطون . لاننا نعلم ما هو موقف أفلاطون من العالم المحسوس .

ومشكلة النفس والعقل من المشاكل التى تأثر فيها الكندى بكل من أفلاطون وأرسطو . فهو فى حده النفس يسوق عدة تحديدات، بعضهـا يشير بوضوح الى الرأى الأفلاطونى والآخر يشير الى الرأى الأرسطى . ففى رسالته الخاصة بـ « الحدود » يقول فى تعريفه للنفس « أنهـا تمامية جرم طبيعى ذى آلةقابل للحياة . ويقال هى استكمال أول لجسـم طبيعى ذى حياة بالقوة ، ويقال : هى جوهر عقلى (فى الاصل عقـل) متحرك منذاته بعدد مؤلف»(٢) .هذا هو حد النفس عند الكندى، وهو حد إشتمل أيضا على الرأى الفيثاغورى وعلى رأى بعض الفلاسفة الطبيعيين الذين ذهبوا الى أن النفس مؤلفة من العناصر .

---

(١) ص ٣٠٠ من رسالة : فى النوم والرؤيا .

(٢) ص ١٦٥ فى حدود الاشياء ورسومها .

وكما أشرنا من قبل نجد أن النفس ، عند الكندى ، مرتبطة بالجسم • لكن هذا الارتباط ليس ارتباطا دائما ثابتا • ولهذا كان قوله انها « استكمال » أو « تمامية » • وهذامعناه أن الوجود الخاص بالنفس هنا لا يعنى البتة فناء النفس بفناء الجسم •

فاذا كان الكندى ينظر الى النفس والجسم من جهة أن كلا منهما جوهر ، فان ذلك معناه أن يكون لكل منهما وجوده وكيانه المستقل • لان أخص خصائص الجوهر عند الكندى أنه « القائم بنفسه » (١) أو هو « الحامل للاعراض ولم تتغير ذاتيته •••موصوف لا واصف •• الخ(٢)•

وقد أفاد الكندى أيضا من تقسيم أفلاطون وأرسطو الثلاثى لقوى النفس : نفس شهوانية ونفس غضبية ثم مفكرة (أو نامية وحساسة ثم ناطقة) • ونحن نعلم أن قوى النفس هذه بعضها له ارتباط قوى بالجسم والبعض الآخر ليس له ارتباط قوى به • الشهوانية والغضبية لا وجود لهما الا بالجسم (أو النامية والحساسة) فهما موجودتان للانسان بحسبانه حيوانا حساسا فحسب لا بحسبانه كائنا ناطقاً أو مفركا • بعبارة أخرى أن الانسان يشارك الحيوانات بنفسيه النامية والحساسة، ويتميز عنها بوجود القوة المفكرة (الناطقة) لديه • ومن هنا كان تمييز الانسان بين الفعل الحيوانى والعمل الانسانى الذى هو فى النهاية « فعل الفكر » على حد تعبير الكندى (ص ١٦٦) • فالفكر أخص خصائص الانسان • ومن هنا كانت أهمية العقل كميزة امتاز بها الانسان عن غيره من كائنات •

العقل ودرجاته :

شغلت مشكلة « العقل » شراح أرسطو نظرا لغموض النص

---

(١) ص ١٦٦ من رسالته فى حدود الاشياء .

(٢) ص ١٦٦ من نفس الرسالة . وراجع ص ٢٦٧ من رسائل الكندى الفلسفية .

الارسطى ذاته • ثم وجد فلاسفة الاسلام أنفسهم أيضا مشغولين بهذه المشكلة لاهميتها البالغة • ذلك أنها يمكن — على ضوء بعض الشروح — أن تمس عقيدتهم مسا مباشرا • ونحن نعلم أن نفرا من شراح أرسطو ذهب الى التمييز بين العقل الفاعل وبين العقل المنفعل من واقع النصوص الارسطية • وذهب هذا الفريق الذى يتزعمه « ثامسطيوس » الى القول بأن هذا العقل الفاعل قوة من قوى النفس ومن هنا كان حديثه عن تعدد العقول الفعالة بتعدد الاشخاص •

أما بعض الشراح الآخرين ، وعلى رأسهم « الاسكندر الافرودويسى» فقد ذهب الى القول بأن أرسطو لم يكن يقصد بالعقل الفاعل أنه قوة من قوى النفس الانسانية ، وانما كان يقصد به الاله(١) •

لقد كان من الضرورة بمكان أن يحدد الفلاسفة المسلمون موقفهم من هذه المشكلة خاصة وأن العقل الفاعل أو الفعال قد لعب ، كما سنعرف ، دورا بالغ الخطورة سواء فى نظرية الفيض الافلاطونية ، وعند بعض فلاسفة الاسلام أمثال الفارابى وابن سينا • ويكفى أن نقول فى هذا الصدد أن العقل الفعال فى نظرية الفيض والصدور يعد مصدرا للوجود ومصدرا للعلم والمعرفة • مشكلة العقل اذن ليست مشكلة عابرة ناقشها الفلاسفة عرضا أثناء بحثهم المشاكل التى عرضت لهم ، بل انها مشكلة أساسية وقف عندها الفيلسوف أكثر من مرة سواء بالدراسة والتحليل والتمحيص والنقد •

والكندى كأول فيلسوف عربى مسلم خبر هذه المشكلة • ويبدو أنه كان على معرفة (غير مباشرة) بالرأى الارسطى • ولقد أدرك فيلسوفنا أهمية هذه المشكلة • ولهذا قد عرض لها فى غير موضع من رسائله • لكنه قد خصص لها رسالة مستقلة تحت عنوان « فى العقل » • ومع أن

---

(١) راجع فى هذا الصدد كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٢٢٤ — ٢٤٢ — الناشر سعيد رافت سنة ١٩٧٨ — القاهرة •

الكندى يستهل هذه الرسالة ببيان أنه سوف يعرض رأى « المحمودين من القدماء اليونان « موجزا ، الا أن القارىء يدرك للوهلة الاولى أن تصنيف الكندى للعقل وتقسيمه له يؤكد أولا أن هذا التقسيم ليس هو التقسيم الارسطى البتة • لان الكندى هنا قد قدم لنا تقسيما جديدا مختلفا عن تقسيم أرسطو وبعض شراحه • وهذا التقسيم الذى ينسبه الكندى ــ بغير حق لقدماء الحكماء اليونانيين ــ يشير من جهة أخرى الى أن الكندى لم يقرأ رأى أرسطو فى العقل مباشرة وانما أفاده من خلال بعض الشروحات أو الترجمات والتلخيصات • ولو أن الكندى قد قرأ أرسطو فى مظانه الاصلية لوجد نفسه أمام أمرين :

اما أن يتابع أرسطو فى هذا الصدد ، كما تابعه فى بعض الآراء الاخرى أحيانا •

واما أن ينقد رأى أرسطو ويفنده ويضيف اليه ، كما فعل أيضا معه فى بعض المشاكل الفلسفية الكبرى والتى أتينا على ذكرها •

وعلى أية حال لا شك أن اهتمام الكندى بمشكلة العقل يرجع الى أن هذه المشكلة لها أهميتها ، كما أشرنا ، والى أن الآراء قد تضاربت وتناقضت بشأنها من جهة أخرى • ولهذا أراد فيلسوفنا أن يدلى بفصل الخطاب فى هذا المشكل •

يذهب الكندى الى القول بالتقسيم الرباعى للعقل (وهو يعتقد خاطئا أن هذا رأى أرسطو) فيقول « ان العقل على أنواع أربعة : الاول منها العقل الذى بالفعل أبدا • والثانى العقل الذى بالقوة وهو للنفس • والثالث العقل الذى خرج فى النفس من القوة الى الفعل • والرابع العقل الذى نسميه الثانى وهو يمثل العقل بالحس لقرب الحس من الحى وعمومه له أجمع » [1] •

---

(١) ص ٣٥٤ من رسالته فى العقل .

ثم يعيد الكندى ذلك من جديد فى نهاية الرسالة فيقول ...
« فاذن العقل اما علة وأول لجميع المعقولات والعقول الثوانى ، واما ثان وهو بالقوة للنفس ما لم تكن النفس عاقلة بالفعل ، والثالث هو الذى بالفعل للنفس قد اقتنته وصار لها موجودا متى شاءت استعملته وأظهرته لوجود غيرها منها كالكتابة فى الكاتب ، فهى له معدة ممكنة قد اقتناها وثبتت فى نفسه ، فهو يخرجها ويستعملها متى شاء . وأما الرابع فهو العقل الظاهر من النفس ، متى أخرجته فكان موجودا لغيرها منها بالفعل»(١)

من هذه النصوص نستطيع أن نقول : ان الكندى يقسم العقل الانسانى تقسيما ثلاثيا هو :

١ — العقل المادى (المنفعل) .

٢ — العقل بالفعل .

٣ — العقل المستفاد .

ثم يضيف الكندى الى هذه العقول الثلاثة عقلا رابعا هو العقل الفاعل أو العقل الاول .

والكندى فى تقسيمه الثلاثى للعقل قد اعتمد اعتمادا كبيرا على فكرتى « القوة » و « الفعل » عند أرسطو . فالعقل الانسانى عند الكندى عقل واحد . لكن هذا « الواحد » ليس متحققا بالفعل ، وليس ثمة ما يمنع أيضا من أن يتحقق بالفعل .ولكى يتحقق هذا العقل بالفعل ، أو ان شئت لكى يخرج من دائرة الوجود بالقوة الى دائرة الوجود بالفعل ، لا بد لوجود آخر متحقق بالفعل دائما أن يخرج هذا العقل من « الامكان » الى الفعل « من حالة الاستعداد للتحصيل والعلم والمعرفة الى حالة التحصيل والعلم بالفعل . لان الشىء لا يخرج نفسه من القوة الى الفعل ، لانه لا ينبغى له أن يكون سابقا على وجوده .

---

(١) ص ٣٥٧ — ٣٥٨ من رسالة فى العقل .

وجود العقل الاول اذن شرط رئيس لكى ينقل العقل الانسانى من كونه عقلا ماديا ، عقلا منفعلا ، الى أن يصير عقلا بالفعل • وهنا يميز الكندى بين درجتين من درجات الفعل :

درجة يمكن أن يكون المرء فيها حاصلا على صور الموجودات ، لكنه قد ينساها أو قد تغيب عنه • وهذه هى درجة العقل بالفعل •

لكن هناك درجة أخرى أرفع شأنا من هذه وهى درجة العقل بالفعل المستفاد أو قل « العقل المستفاد » • هنا نجد أن صور المعقولات تكون كلها حاضرة لدى المرء متى شاء وأينما شاء • ونحن نعلم أن درجة العقل المستفاد هذه تعد أقصى درجة أو مرحلة يمكن للعقل الانسانى أن يبلغها • على أنه مما تجدر الاشارة اليه أن نؤكد فى هذا الصدد على ما يلى :

(أ) ان الكندى يستخدم مصطلح « العقل المادى » هنا من حيث أنه يشبه العقل الانسانى فى مهده أى فى بداية ادراكه ومعرفته وتحصيله يشبهه بالمادة الأفلاطونية (القابل) أو بالهيولى الأرسطية ، تلك التى لا صورة لها ، لكنها فى نفس الوقت يمكن أن تأخذ أية صورة • فالعقل المادى هنا بمثابة استعداد وقدرة على الفهم والادراك • أى له القدرة على امتلاك صور المعقولات لديه •

(ب) الامر الثانى الذى أكد عليه الكندى هنا هو أن تقسيم العقل عنده تقسيم اعتبارى فحسب وليس تقسيما حقيقيا • بمعنى أنه ليس ثمة الا عقل واحد فحسب داخل الانسان • هذا العقل ليس منقسما انقساما واقعيا الى ثلاثة عقول ، وانما يمكن أن ينظر اليه من جهات ثلاث : من حيث كونه ماديا أو بالفعل أو مستفادا ، هذه الاوجه الثلاث ترتبط بمادة المعرفة التى يسعى العقل لاحاطتها بالادراك والفهم • فاذا لم يكن العقل يعرف شيئا عن موضوع معرفته ، فانه بهذا المعنى يمكن أن يكون عقلا ماديا • ثم اذا أدرك بعض المبادىء والخصائص المتعلقة بهذا الشىء أصبح

عقلا بالفعل • ثم اذا أدرك كل جوانب الشيء وأحاط به كله علما أصبح عقلا مستفادا •

وهذا معناه أن العقل يمكن أن يكون بالفعل ، أو مستفادا بالنسبة لشيء ما ، وهو ذاته يمكن أن يكون ماديا بالنسبة لشيء آخر • فخصائص العقل هنا ليست ثابتة فيه أو هى بمثابة قوالب جامدة له ، بل انها خصائص وصفات نسبية متغيرة طبقا لدرجات المعرفة والادراك والتحصيل •

(ج) ومما يرتبط بما سبق أن نؤكد هنا على أن كلمة « مستفاد » تعنى أن العقل الانسانى لم يكن حاصلا فى البداية على معقولاته ، لكنه قد حصلها وأفادها من العقل الاول • ومن هنا سمى هذا العقل مستفادا لأنه أفاد أى أخذ وامتلك معقولاته من العقل الاول •

أما عن تسمية العقل بـ « العقل بالفعل » فذلك راجع الى أن المعقولات بعد أن كانت موجودة لديه بالقوة قبل تحصيلها أصبحت موجودة لديه بالفعل بعد أن أدركها وحصلها • أى أصبحت حاضرة لديه وأصبح على علم بها •

أما عن العقل المادى ، فقد أشرنا من قبل الى أن هذه التسمية لا يقصد منها البتة أن العقل هنا مادة أو هو شيء مادى ، فان الكندى لا يرى ذلك ، ولكنه أطلق عليه « العقل المادى » تشبيها له فقط بالمادة من حيث أن لها القدرة على أن تتشكل وتتصور بصورة الموجودات •• وقد شبه الكندى العقل الانسانى فى بداية معرفته وادراكه بالمادة فحسب • ومن هنا كانت تسميته لنمو العقل فى البداية (نموا فكريا) بالعقل المادى •

أما عن العقل الفاعل فيرى الكندى ، مخالفا فى ذلك بعض الشراح الارسطيين أنه خارج النفس الانسانية لا داخلها • ولهذا فانه ليس قوة

من قوى النفس الانسانية • وعند الكندى ــ كما هو الحال عند من جاء بعده ــ نجد أن العقل الانسانى بدرجاته الثلاث لا ينقل نفسه من حالة القوة الى حالة الفعل • لانه لا يمكن أن يكون فاعلا ومنفعلا فى وقت واحد ومن جهة واحدة • فالشىء لا يسبق وجود نفسه • فلا يمكن للشىء أن يكون علة ومعلولا فى وقت واحد ومن جهة واحدة • لهذا فان العقل الفاعل هو الذى يخرج العقل الانسانى من حالة « العقل المادى » الى حالتى العقل بالفعل والعقل بالملكة •

وعلى ضوء ذلك ليس ثمة عقول فعالة كثيرة متعدد بتعدد النفوس البشرية • لان الكندى لم يقل بوجوده داخل الانسان • ولذلك فان العقل الفعال واحد ووحيد • وكل العقول انما تحقق وجودها الفعلى عن طريقه وبواسطته • « وكل ما كان لشىء بالقوة فليس يخرج الى الفعل بذاته، لانه لو كان بذاته كان أبدا بالفعل ، لان ذاته له أبدا ما كان موجودا • فاذن كل ما كان بالقوة فانما يخرج الى الفعل بآخر هو ذلك الشىء بالفعل فاذن النفس عاقلة بالقوة وخارجه بالعقل الاول اذا باشرته الى أن تكون عاقلة بالفعل »[1] •

العقل والمعقولات :

رأينا كيف أن الكندى علق أهمية كبرى على الناحية المنهجية مطالبا دارس الفلسفة أن تكون لديه رؤية واضحة فى استخدامه لوسائل المعرفة ، ومن ثم فى سعيه للبرهنة على ما يعتقد أو يؤمن به • لانه « ينبغى أن نقصد بكل مطلوب ما يجب ، ولا نطلب فى العلم البرهانى اقناعا ولا فى العلم الالهى حسا ولا تمثيلا ، ولا فى أوائل العلم الطبيعى الجوامع الفكرية ولا فى البلاغة برهانا ، ولا فى أوائل البرهان برهانا • فانا ان تحفظنا هذه الشرائط سهلت علينا المطالب المقصودة ، وان خالفنا

---

(١) ص ٣٥٦ من رسالة فى العقل •

ذلك أخطأنا أغراضنا من مطالبنا ، وعسر علينا وجدان مقصوداتنا »(١)٠

هذا يعنى أن الكندى يميز تماما بين المحسوسات وكيفية ادراكها وبين المعقولات وكيفية ادراكها ٠ فلا ينبغى البتة أن نسعى لنيل المحسوسات بالعقل أو تعقل المحسوسات بالحس ٠ ان للحس مجاله ودوره وكذلك الامر فيما يتعلق بالعقل ودوره ٠

ولم يغب عن بال الكندى أن الحواس لا تنال محسوساتها الا وهى فى موادها ، أو على حد تعبيره الا ومعها طينتها ٠ فالحس يدرك الموجود كما هو ، وليس من شأنه تجريد الصورة من المـادة الحاملة لها ٠ ولهذا فان الحواس لا تدرك المحسوس فى غيبته ، بل من الحتم أن يكون المحسوس حاضرا أمام الحس حتى يناله ٠

وفى مقابل ذلك ، نجد العقل بدرجاته : ابتداء من العقل المـادى حتى العقل المستفاد ٠ هذا العقل من شأنه استخلاص الكل من الجزء ، واستخلاص الصورة من المـادة ٠ من شأنه التمييز بين الخصائص الكلية المشتركة الثابتة وتلك الاخرى العارضة ٠ ولهذا نجد أنه فى الوقت الذى لا تدرك فيه الحواس محسوساتها الا وهى حاضرة أمامها ، نجد أن للعقل قدرة على ادراك موضوعاته سواء فى حضورها وفى غيبتها ٠

يقول الكندى « ٠٠٠ وبحق ما كان الوجود وجودين : وجود حسى، ووجود عقلى ، اذ الأشياء كلية وجزئية ٠ أعنى بالكلى الأجناس للأنواع ، والأنواع للأشخاص ٠ وأعنى بالجزئية الأشخاص للأنواع ٠ والأشخاص الجزئية الهيولانية واقعة تحت الحواس ٠ وأما الاجناس والانـواع فغير واقعة تحت الحواس ولا موجودة وجودا حسيا ، بل تحت قـوة من قوى النفس التامة ، أعنى الانسانية هى المسماة العقل الانسانى ٠٠٠ وكل ماكان هيولانيا فانه مثالى يمثله الحس الكلى فى النفس ، وكل ما هـو

---

(١) ص ١١٢ من الفلسفة الاولى ٠

لاهيولانى ، وقد يوجد مع الهيولانى كالشكل الموجود باللون اذ هو نهاية اللون•فيعرض بالحس البصرى أن يوجد الشكل اذ هو نهاية المدرك بالحس البصرى ••• فوجود النهاية التى هى الشكل وجود عقلى عرض بالحس لا محسوس بالحقيقة • فلذلك كل اللاتى لا هيولى لها ، وتوجد مع الهيولى قد يظن أنها تمثل فى النفس ، وانما تعقل من المحسوس لا بتمثيل•••» (١) •

ويشير الكندى الى ضرورة التمييز الحاسم بين طبيعة هذا وذاك ، ومن ثم التمييز بين مجال الحس ومجال العقل • لأنه يرى ان كل الأغاليط والاوهام والمغالطات جاءت من جراء خلط هذا المجال بذاك • ولهـذا فان الوصول الى الحق يمكن أن يكون سهلا كما أنه يمكن أيضا أن يكون عسيرا على الفهم والادراك • فهو سهل اذا اتبع المرء المنهج الصحيح الذى يضع كلا من الحس والعقل فى مجاليهما ، ويكون نيل الحق محالا اذا سعى الى استبدال الواحد منهما بالآخر • يقول فيلسوفنا « فان بهاتين السبيلين (الحس والعقل) كان الحق من جهة سهلا ومن جهة عسيرا ، لان من طلب تمثل المعقول ليجده بذلك مع وضوحه فى العقل عمى عنه كعشاء عـين الوطواط عن نيل الاشخاص البينة الواضحة لنا فى شعاع الشمس •

ويرتبط بما سبق أن الحواس لا تتحدد البتة بمحسوساتها • فثمة تمييز دائما بين الحس والمحسوس ، بين آداة الادراك والموضوع المدرك• أما العقل ، أو أن شئت النفس الناطقة ، فانها تتحد مع معقولها ، بحيث يصير العقل والمعقول شيئا واحدا(٢) •

والكندى يقصد بالاتحاد هنا الاتحاد الفكرى فحسب • ذلك أن التعقل هنا لا يعنى انتقال الشىء برمته فى الذهن الانسانى ، بـل ان

---

(١) ص ١٠٨ من الفلسفة الاولى •

(٢) قارن كتابيا نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٢١٨ — ٢١٩ •

التعقل معناه حصول الصورة فحسب — وهى ليست مادية — فى الذهن الانسانى • ومن هنا جاز أن يعقل المرء أكثر من صورة • ولو كانت المعرفة تعنى انتقاش وانطباع صورة المحسوس فى العقل ، لادى ذلك — عند الكندى ، الى صعوبة القول باتحاد المعقول بالعقل • ولهذا فان الكندى كان متسقا مع نفسه حينما أوضح اتحاد العقل بالمعقولات رافضا مثل هذا الحكم فيما يتعلق بالحس والمحسوسات •

واذا كانت الفلسفة الحديثة والمعاصرة المزهوة بنفسها قد ناقشت فى مذاهبها الحسية والمثالية مسائل المعرفة مبينة ومفندة مميزات كل اتجاه وعيوبه ، فان فيلسوف العرب والاسلام قد ذهب الى ذلك فى فجر الفلسفة العربية الاسلامية • فكما أنه لم يغب عن ذهنه بتة المجال الذى ينبغى أن نستخدم فيه الحس مرة والعقل مرة أخرى ، وكما انه كان مدركا كل الادراك الفرق بين مجال استخدام الحواس وبين مجال استخدام العقل، وكما أنه أكد على أننا لا ينبغى أن نطلب على كل برهان ، ولا ينبغى لنا أن نسعى لنيل كل ما هوبالحس ••• أقول ان الكندى الى جانب ذلك كله لم يرتمى فى أحضان المذاهب المادية الخالصة أو المثالية الخالصة اذا جاز لنا استخدام بعض الاصطلاحات الحديثة • لقد أدرك الكندى عيوب المعرفة الحسية ووقف عليها ، وأدرك أيضا عيوب الحواس وقدرتها المحدودة على نقل الاحساسات الى النفس • كما أنه أيضا لم يهول من شأن العقل كآداة من أدوات المعرفة الانسانية والتى لها حدودها ومجالها • يقول فيلسوف العرب «فأما الحس فموضوع له آلات ثوان كالعين والسماخ والاذن والخياشيم والانف واللسان ••• فاما الدماغ وان كان اذا دخل عليه فساد فسد وجود القوى النفسانية المستعملة لذلك العضو من الدماغ• فان الحس يعرض له مثل ذلك ، وما يعرض من هذه الآلات الثوانى فى قوتها وضعفها فيكون ادراكه أضعف من ادراك التىلا آلات ثوانى لها»(١)

---

(١) ص ٢٩٧ — ٢٩٨ من رسالته فى النوم والرؤيا •

ويضيف الكندى « ••• وأما الحس ففى كل الاحوال يعرض لــه الاختلاف لحال اختلاف هذه الآلات الثوانى اختلافا دائما ••• وأيضــا فلأن الصورة التى فى الطينة تتبع الطينة ، فانه ليس كل طينة تقبل كل صورة ••• كذلك المحسوسات متبعة حوامل محسوساتها ، فنجد فيهــا الكدر والعوج وجميع أصناف الاختلاف العارض لها من جهة الطينة»(١)• وفى موضع آخر يضيف « •• فأما الحس فلا يركب الصورة لأنه لا يقدر على أن يمزج الطين ولا أفعالها »(٢) •

الصلة بين الجسم والعقل :

قد يتبادر الى الذهن أنه ما دام فيلسوفنا يرى ان الجسم والعقل جوهران متميزان ، فانه يقول بعدم ارتباط الواحد منهما بالآخر ، ومن ثم لا يكون هناك تأثير وفعل وانفعال من الواحد منهما تجاه الآخر • هــذا رأى غير صحيح لم يذهب اليه الكندى • ولقد كان جل همه وشــغله الشاغل أن يؤكد جوهرية النفس الانسانية لكى يقيم على أساس هــذا التأثير رأيه فى عدم فساد النفس بفساد الجسم ، ومن ثم خلود النفس وبقاءها بعد موت الجسد •

اذن موقف الكندى من هذه الزاوية واضح ، وهو أنه لا علاقة البتة بين النفس وبين الجسم بعد الموت ، حيث يذهب كل منهما الى قدره : أحدهما وهو البدن يتحلل ويفسد ، أما النفس الانسانية فتصعد الىخالقها حيث تحاسب على ما قدمت وأخرت • كيف لا وقد كانت على نفســها بصيرة حتى ولو ألقت معاذيرها •

أما عن هذه الحياة الدنيوية ، فان الكندى يقول بالارتباط الوثيق بين الجسم والعقل ، من جهة أن التأثير والتأثر متبادل بينهما • فكل جوهر

---

(١) ص ٢٩٩ من رسالته فى النوم والرؤيا.

(٢) المرجع السابق ــ نفس الصفحة •

منهما يفعل وينفعل عن طريق الآخر • فالادراك الحسى ، وهو أولا يعتمد أول ما يعتمد على الحواس (البدن) ، أمر ضرورى للمعرفة العقلية ، التى تعتمد بدورها على الحواس من جهة أنها جواسيس العقل التى تنقل له الاحساسات الخاصة بالعالم البرانى • كذلك فان العقل أمر ضرورى للجسم الانسانى من جهة تهذيبه وترويضه ومراعاته ••• الخ لان الانسان لو ترك قيادة أمره وشئونه للقوتين الغضبية والشهوانية (وهما موجودتان للانسان بحسبانه كائنا ناميا فحسب) لعرض نفسه لارتكاب بعض الاخطاء المؤدية الى هلاكه •• « ان القوة الغضبية قد تتحرك على الانسان فى بعض الاوقات ، فتحمله على ارتكاب الامر العظيم ، فتضادها هذه النفس وتمنع الغضب من أن يفعل فعله أو أن يرتكب الغيظ وترته (الغيظ والحقد) ، وتضبطه كما يضبط الفارس الفرس اذا هم أن يجمح به أو يمده »(١) • بل ان الكندى يرى أن النفوس الانسانية انما تتفاضل فيما بينها طبقا لسيطرتها على الجسم أو خضوعها له ولرغباته وأهوائه ونزواته • فكلما كانت النفس محكمة سيطرتها على الجسم ، متطهرة من شهواته وأدناسه،كانت كثيرة البحث والنظر،بحيث تصير• مرآتها صقيلة• وحينئذ تشاهد ما لا تستطيع النفوس الاخرى المنغمسة فى الشهوات رؤيته • وعلى حد تعبير الكندى فانه على حسب جودة صقالة النفس تكون معرفتها بالاشياء(٢) •

وهنا يوضح الكندى أمرا هاما هو أن الانسان بحسبانه كائنا ناطقا مفكرا لا ينام البتة • ورأيه فى هذا الصدد أن النوم الخاص بالانسان هو نوم الجسم والحواس فقط أما الفكر فلا ينام • فالنوم عنده ليس الا عدم استخدام العقل للحواس « ان النوم هو ترك استعمال النفس للحواس جمعيا ، فانا اذا لم نبصر ، ولم نسمع ، ولم نذق ، ولم نشم ، ولم نلمس من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا ، فنحن نيام • فاذن النوم بتكميل

---

(١) ص ٢٧٣ من رسالته القول فى النفس •

(٢) راجع ص ٢٧٦ من رسالة القول فى النفس •

الرسم هو ترك الحى الثابت على طباعه فى الصحة استعمال الحواس[1] .

الحواس اذن تشغل النفس ، والنفس تشغل الحواس ، وهذا يدل على أن ثمة صلة ما بين الحس (البدن) من جهة ، وبين العقل أو النفس من جهة أخرى . ذلك أن الحس بدوره يشغل بالنفس من جهة أخرى وينفعل عنها ويتأثر بها . بل ان وجود النفس الناطقة فى الانسان شرط رئيسى لممارسة الحواس دورها . صحيح أن هذه الحواس تكون سليمة عند بعض المجانين ، لكنها لا تستطيع أن تترجم احساساتها أو انفعالاتها وذلك لافتقادها الى العقل الذى يرتب ويصنف ويميز ويحكم .

ومن هنا كانت عملية الاحساس والتعقل خاصة بنفس واحدة فى نهاية الأمر . أو ان شئت فقل ان النفس لها قوى خاصة بالحس كما أن لها قوى خاصة بالتعقل الخالص . فالنفس الحاسة هى بمعنى ما النفس الناطقة لكن من جهتين مختلفتين . فالمدرك هنا سواء كان ادراكا حسيا أم ادراكا عقليا ذات واحدة . فالذات الحاسة هى الذات المتصورة بعينها ، والتى هى أيضا العاقلة . يقول الكندى « ... وليس المحسوس فى النفس شيئا آخر غير الحاس . فانه ليس ثم غير وغير ، انما هى ذات واحدة بسيطة . فالحاس منها فى حال حسيته ليس هو غير المحسوس ، لأن المنطبع فيها هو المحسوس بعينه ، أعنى صورة المحسوس . فليس الصورة فيها شيئاً آخر غيرها ، بل هى فى تلك الحال موجود لذاتها تلك الصورة . وكذلك معقولاتها ، فانه ليس غير القوة منها المسماة عقلا ... فاذا كان المحسوس موجودا فى النفس ، فليس الحاس فى النفس غير المحسوس ، وكذلك العقل من النفس ليس هو غير المعقول فى حال وجود النفس المعقول . فاذن العقل فى النفس هو المعقول ، والحس هو المحسوس اذا كانا موجودين للنفس..[1] » .

---

(١) ص ٢٩٤ — ٢٩٥ من رسالته فى ماهية النوم والرؤيا .

(١) ص ٣٠١ من رسالته فى ماهية النوم والرؤيا .

الفصـــل الرابع

« الفـــارابى »

الفصـــل الرابع

الفـــــــــارابى

١ ـ المولد والنشأة والوفاة :

ولد فيلسوفنا الكبير « محمد بن محمد بن طرخا أبو نصر الفارابى فى بلدة « وسيج » ، وهى واحدة من البلدان الصغيرة التى كانت تقع فى اقليم « فاراب» ببلاد الأتراك • ولهــذا فان فيلسوفنا ليس عربيا فى نشأته وولادته وانما هو تركى مسلم •

وفاراب التى ينتسب اليها فيلسوفنا ، وتســمى أيضا « باراب » هى ناحيــة كبيرة واســعة وراء نهر « جيجون » (أموداريا) هكــذا يقول ياقوت عنــد الكلام على « باراب » • ولكنــه يقول عنــد ذكر « فاراب » : « ولاية وراء سيجون (سرداريا) فى تخوم بلاد الترك • وهى أبعد من « الشاشن » قريبة من « بلاساغون » ، ومقدارها فى الطول والعرض أقل من يوم (هكذا كان المقياس بلغة العصر ! !) الا أن بهــا منعة وبأسا • وهى ســبخة بها غياض ولهــا مزارع فى غرب الوادى تأخذ من نهر الشاس[١] » •

ويقول ابن خلكان « •• والفارابى بفتح الفاء والراء ، وبينهما ألف ، وبعد الألف الثانيــة باء موحدة ، وهــذه النســبة الى فاراب • وتسمى فى هــذا الزمان « أطرار » بضم الهمزة وســكون الطاء المهملة ، وبين الراءين ألف ساكنة • وقد غلب عليهــا هــذا الاسم • وهى مدينة فوق الشاشن ، قريبة من مدينة بلاساغون • وجميع أهلها على مذهب الامام الشــافعى رضى اللــه عنه • وهى قاعدة من قواعد مدن الترك •

---

(١) عن الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه : فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٥٦ ـ دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٤٥م •

ويقال لهـا فاراب الداخلة ، ولهم فاراب الخارجة وهى فى أطراف بلاد فارس([١]) » •

ونظرا للمكانة العلمية التى كانت تحتلها بغداد آنذاك كمصدر من مصادر اشعاع الثقافة والعلم ، فقد توجه اليها الفارابى كى يكون نفسه علميا وفكريا ، حيث بدأ تلقى العلوم والمعارف على أيدى كبار المفكرين والعلمـاء •

وكان أول من التقى بهم من العلماء « أبو بشر متى بن يونس » ذلك الحكيم الكبير الذى كان مهتما بالمنطق • حيث قال عنه ابن خلكان([٢]) أن الناس كانوا يقرأون عليـه فن المنطق « وله اذ ذاك صيت عظيم وشـهرة وافية ، ويجتمع فى حلقته كل يوم المئون من المشتغلين بالمنطق • وهو يقـرأ كتاب أرسطاطاليس فى المنطق ويملى على تلامذته شرحه••••

ولم يكن فى ذلك الوقت أحد مثله فى فنه ، وكان حسن العبارة فى تواليف لطيف الاشـارة • وكان يستعمل فى تصانيفه البسـط والتذليل ، حتى قال بعض علماء هـذا الفن : ما أرى أبا نصر الفارابى أخـذ طريق تفهيم المعانى الجزلة بالألفاظ السـهلة الا من أبى بشر •••• وكان أبو نصر يحضر حلقته فى غمار تلامذته([٣]) » •

ثم بعد أن درس الفارابى المنطق بدأ فى دراسـة الطب على يـد طبيب كبير آنذاك هو « يوحنان بن جيلان » النصرانى ، حيث توجـه اليـه فى مدينة « حران » ، فأفاد منه الى حد كبير صـناعة الطب وقدرا لا بأس به من المنطق •

---

(١) راجع ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ ٥ ص ١٥٧ نشرة احسـان عباس • ونطالع فى دائرة المعارف الاسلامية (م٢ ص ٤ طبعة دار الشعب) أن أباه كان قائدا ، وانتقل هو الى بغداد •••

(٢) ابن خلكان جـ٥ ص ١٥٣ •

(٣) ص ١٥٣ — ١٥٤ جـ ٥ وفيات الاعيان لابن خلكان •

ويذكر لنا ابن خلكان أن الفارابى عاد الى بغـداد (بعد ذلك مرة ثانية) وقرأ بهـا علوم الفلسفة ، وتناول جميـع كتب أرسطاطاليس ، وتمهر فى استخدام معاينها والوقوف على أغراضه فيهـا ، ويقال انه وجد كتـاب النفس لأرسطاطاليس ، وعليـه مكتوب بخط أبى نصر الفارابى : أنى قرأت هـذا الكتاب مائتى مرة .

ونقـل عنه أنه كان يقول قرأت « السماع الطبيعى » لأرسطاطاليس الحكيم أربعين مرة ، وأرى أنى محتاج الى معاودة قراءته . ويروى أنه سئل : من أعلم الناس بهذا الشأن : أنت أم أرسطاطاليس ؟ فقال : لو أدركته لكنت أكبر تلامذته(١) » .

ثم يتابع ابن خلكان حكايته عن الفارابى حيث يقول : « ... ولم يزل أبو نصر ببغداد مكبا على الاشـتغال بهـذا العلم والتحصيل له الى أن برز فيه وفاق أهل زمانه ، وألف بها معظم كتبه ، ثم سـافر منها الـى دمشـق ولم يقم بهـا . ثم توجـه الـى مصر . وقـد ذكر أبو نصر فى كتابه المرسوم بـ « السياسة المدنية » أنه ابتـدأ بتأليفه فى بغـداد وأكمله بمصر ، ثم عاد الى دمشق وأقام بهـا وسلطانها يومئذ سيف الدولة بن حمدان فأحسن اليه(٢) » .

ويطالعنا التاريخ كذلك أن الفارابى قد اتصل بالسـلطة الحاكمة اتصالا مباشرا ، حيث التحق بخدمة (والخدمة هنا ثقافية علمية بطبيعة الحال أى تستطيع القول بلغة العصر كان مستشارا ثقافيا) الأمير سيف الدولة الحمدانى صاحب حلب . حيث رافقه الفارابى فى فتحه مدينة « دمشق » . ويبدو أن ذلك قد تم فى السـنوات الأخيرة من حيـاة الفارابى . وهـذا معناه أن الخاصـية التى ميزت الفارابى فى هـذه

---

(١) ابن خلكان جـ ٥ ص ١٥٤ ، وراجع الشيخ مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى ، ص٥٨ .

(٢) جـ ٥ ص ١٥٥ .

الآونة كانت ميله الى الزهد والعبـادة والتأمل الفردى ، البعيد عن صخب الناس وعن صخب الحيـاة اليومية . وهـذا أمر ملاحظ بصفة عامة لدى كبار المفكرين والفلاسـفة . اذ أن معظمهم اذا شـعر بقرب توديعه للحيـاة ، وبانهيار قواه ، وبداية استسلامه للموت الذى بـدأ يشـق طريقه اليه ... مال الى الزهد . وكأن المفكر هنا بدأ فى اعداد نفسـه وتجهيزها للسـفر الطويل ، بعـد أن يأس من الحيـاة وممن فيهـا . ولقد كانت وفاة الفارابى ما يقرب من عام (٣٣٩ هـ ٩٥٠ م .) بعـد أن عاش ما يقرب من ثمانين عاما .

يقول ابن خلكان « ... وكان (الفارابى) منفردا بنفسه ، ولا يجالس الناس . وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالبا الا عنـد مجتمع ماء أو مشتبك رياض ... وكان أزهد الناس فى الدنيـا ، لا يحتفل بأمر مكسب ولا مسكن . وأجرى عليـه سيف الدولة كل يوم من بيت المـال أربعة دراهم . وهو الذى اقتصر عليهـا لقناعته . ولم يزل على ذلك الى أن توفى (فى سـنة ٣٣٩ هـ .) بدمشق . وصلى عليـه سيف الدولة فى أربعة من خواصه . وقد ناهز ثمانين سـنة ، ودفن بظاهر دمشق خارج باب الصـغير رحمه اللـه(١) » .

وقد علل أسـتاذ أساتذة جيلنا الشـيخ مصطفى عبـد الرازق سبب اعتزال الفارابى الناس بقوله « .. والفارابى انما كان يعتزل الناس ، ويؤثر الوحدة لمـا رأى أن أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء به الانسـان . حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها أرتقى منها الى تقويم غيرها ، كما ذكر ذلك فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين تبريرا لتخلى أفلاطون عن كثير من الأسـباب الدنيوية وايثارة تجنبها . ولم يكن الفارابى ضجرا بالحيـاة ولا متبرما من الناس(٢) » .

---

(١) ص ١٥٦ جـ ٥ .

(٢) ص ٦٤ فيلسوف العرب والمعلم الثانى) .

٢ ـ أهميـة الفارابى :

اذا كنا قد ذكرنا أن الكندى يعتبر فيلسوف العرب بلا منازع ، فاننا هنا أيضا نستطيع أن نقول : ان الفارابى يعد فيلسوف المسلمين الأول بلا منازع أيضا . ونظرا للأهمية الكبيرة التى احتلها الفارابى ، والدور الكبير الذى قام به فى نهضة الفلسفة الاسلامية واثراء الدراسات الفلسفية ، وما قام به من نقل الفلسفة اليونانية الى العربية سـواء بالشرح ، والتحليل ، والنقـد ، والتعليق ، والتلخيص ، والتفسير.... أقول نظـرا لذلك كله ولغيره فقد أطلق على الفارابى « المعلم الثانى » بعد المعلم الأول « أرسطو » .

ونحن نعلم أن الحكيم آنذاك كان له فى كل فرع من فروع المعرفة رأى وموقف وكتاب ، بحيث نجد أن الفيلسوف كان ـ كما أشرنا من قبل ـ طبيبا وشـاعرا وموسيقيا وأديبا ... لأن الفلسفة كانت تحتضن كل هـذه العلوم ، كيف لا وقد كانت أما لهـا جميعا ! ! .

والفارابى ، كفيلسوف احتل مكانة مرموقة فى تاريخ الفلسفة ، وقد أفاد من جاء بعده من الفلاسفة الكبار مثل أبا زكريا يحيى بن عدى، وأبا سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستانى ، وقبل هؤلاء وبعدهم ابن سـينا[١] .

كذلك كان للفارابى شأن ، وأى شأن ، فى فن الموسيقى . وناهيك عن الكتب المتباينة التى دونها الفارابى ومدى تأثيرها على المعاصرين واللاحقين له .

يقول العلامة كارادى فو « ... وكان غرض الفارابى شأن غيره من فلاسـفة مدرسته ، أن يحيط بجميع العلوم ويظهر أنه كان عالمـا

(١) راجع أثر الفارابى فيمن جاء بعده من كتاب د . ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية : منهج وتطبيقه مواضع متفرقة من الكتاب ـ دار المعارف بمصر ط ٢ .

بالرياضيات بارعا وطبيبا لا بأس به . وكتب كذلك فى العلوم الخفية ، كما كان الى جانب هـذا موسيقيا متفننا ندين له بأهم رسـالة عن نظـرية الموسـيقى الشرقية . كان يوقع على المزهر ويؤلف الألحان . وقد أثارت عبقريته اعجاب سيف الدولة . ولا يزال دراويش المولوية يحفظون أغانى قديمة تنسب اليه »(١) .

وعن أهمية الفارابى أيضا قال ابن خلكان انه كان « صاحب التصانيف فى المنطق والموسـيقى وغيرهما من العـلوم . وهو أكبر فلاسـفة المسلمين ولم يكن فيهم من بلغ رتبته فى فنونه . والرئيس أبو على بن سينا بكتب تخرج وبكلامه انتفع فى تصانيفه »(٢) .

أما أبو القاسم صاعد بن أحمد بن عبد الرحمن القرطبى ، صاحب كتاب « طبقات الحكماء » ، فيقول عنه انه « فيلسوف المسلمين بالحقيقة ، أخذ صـناعة المنطق عن يوحنا بن حيلان ، المتوفى بمدينة السـلام فى أيام المقتدر فبذ جميع أهل الاسلام ، وأربى عليهم فى التحقيق لهـا وشرح غامضها وكشف سرها وقرب تناولها ، وجميع ما يحتـاج اليه منها فى كتبه صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبها على ما أغـفلـه الكندى وغيره من صـناعة التحليل وأنحاء التعليم ، وأوضح القول فيها عن مواد المنطق الخمسة ، وأفاد وجوه الانتفاع بهـا ، وعرف طرق استعمالها ، وكيف تصرف صـورة القياس فى كل مادة منهـا ، فجاءت كتبه فى ذلك الغاية الكافية والنهـاية الفاضلة . ثم له بعد ذلك كتاب شريف فى احصاء العلوم والتعريف بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب أحد مذهبه فيه ، ولا يستغنى طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به »(٣) .

أما القفطى فقال عنه انه « بز على أقرانه وأربى عليهم فى التحقيق وشرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرها وقرب متناولها وجمع

(١) دائرة المعارف الاسلامية جـ ٢ ص ٦ طبعة دار الشعب بالقاهرة .

(٢) ابن خلكان جـ ٥ ص ١٥٣ .

(٣) الطبقات ص ٦١ وراجع ابن خلكان جـ ٥ ص ١٥٤ .

ما يحتاج اليه منهـا فى كتب صحيحة العبارة لطيفة الاشـارة منبهة على ما أغفله الكندى • ويقول أبو الفرج معمما المديح « جاءت كتب الفارابى المنطقية والطبيعية والإلهية والسياسية الغاية الكافية والنهـاية الفاضـلة(١) » •

وأما « أوليرى » فقد قال فى هذا الصدد « ومن الصعب أن نبالغ مهما قلنا فى خطورة الفارابى • فكل ما يصادفنا فى المستقبل عنـد ابن سـينا وابن رشد يوجد بجوهره على التقريب فى تعاليم الفارابى فعلا • وكل الفرق أن هذين الفيلسوفين المتأخرين قد أدركا أن مذهب أرسطو لا يمكن أن يتفق مع التوحيـد السـلفى • ومن ثم تركا كل محاولة للتوفيق الشكلى ، فاستطاعا أن يعبرا عن أفكارهما تعبيرا أكثر وضوحا ، وأن يصلا بمذهبيهما الى نتائجهما المنطقية • ومن المهم حين ننظر فى توفيق الفارابى بين الفلسفة والقرآن أن نوازن ونقابل بينه وبين التوفيق الذى تم فى اتجاه آخر على يد الاشعرى والمؤسسين الآخرين للمدرسة السلفية • ولابد لنـا أن نشير الى أن بداية المدرسـة كانت فى أيام الفـارابى(٢) » •

أما ابن سـينا فقد قال فى تصريح واضح منه لبيان أهمية الفارابى أنه لم يفهم أغراض أرسطو فى كتابه « ما بعد الطبيعة » الا من خلال الفارابى « ••• وقرأت كتاب ما بعد الطبيعة — هكذا قال ابن سـينا — فلم أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة وصار لى محفوظا وأنا لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى • وقلت هـذا كتاب لا سـبيل الى فهمه • فحضرت يوما وقت العصر فى الوراقين ، فتقدم دلال بيده كتاب ينادى عليـه • فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقد ألا فائدة فى هـذا العلم • فقال لى : اشـتره فصاحبه

---

(١) راجع البارون كارادى فو : ابن سـينا ص ٩٧ ترجمـة عادل زعيتر — دار بيروت سـنة ١٣٩٠ هـ — سـنة ١٩٧٠ م •

(٢) ص ١٦٦ من الفكر العربى ومكانته فى التاريخ •

محتاج الى ثمنه ... فاشتريته فاذا هو كتاب أبى نصر الفارابى فى أغراض ما بعد الطبيعة . ورجعت الى دارى وأسرعت فى قراءته فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب لأنه قد صار لى محفوظا على ظهر القلب(١) » .

كذلك تتضح أهميــة الفارابى ومدى اعزازه بنفسه كمفكر وفنان له شأنه ، وكباحث متمكن من اللغــات الأجنبية والتى لابد لكل دارس من أن يلم ببعضها فى الفقرة التالية التى ذكرها لنا ابن خلكان ، والتى سوف نوردها كما هى بنصها ، نظرا لبساطة أسلوبها ووضوحه(٢) .

يقول ابن خلكان فى معرض حديثه عن أهميــة الفارابى « .. ورأيت فى بعض المجاميع أن أبا نصر ، لمــا ورد عليــه سيف الدولة ، وكان مجلسه مجمع الفضــلاء فى جميع المعارف ، فأدخل عليــه وهو بزى الأتراك ، وكان ذلك زيه دائمــا ، فوقف .

فقال له سيف الدولة : اقعد .

فقال : حيث أنا أم حيث أنت .

فقال (سيف الدولة) : حيث أنت .

---

(١) يحيى بن أحمــد الكاشى : نكت فى أحوال الشيخ ابن سـينا ص ١٤ — حققــه وقدم له د . أحمــد فؤاد الاهوانى — القــاهرة سـنة ١٩٥٢ م .

(٢) يقول الشــيخ مصطفى عبد الرازق « ... ثم أنهم (المؤرخين) ذكروا أنه (الفارابى) كان يعرف لغات كثيرة عند قدومه الى بغداد ، ورووا أسـاطير تدل على أنه كان يعرف سـبعين لغــة . ومع ما فى ذلك من الشطط ، فانه لا يخلو من أثر الحق ، اذ هو بالضرورة كان يعرف التركيــة ولعــله كان يعرف الفارســية . وقد اتقن العربيــة وهو يتحدث فى بعض كتبه عن اللغــة اليونانية حديث خبير بها . فهل يضطلع بعلم هــذه اللغات الا الرجل العليم « (فيلسوف العرب والمعلم الثانى ص ٦٠ وراجع : أوليرى : الفكر العربى ومكانته ص ١٥٥ ترجمة تمام حسان ، نشرة وزارة الثقافة والارشاد القومى — بدون تاريخ ، حيث ذهب المؤلف الى أن الفارابى كان يجهل فى البداية اللغــة العربية » .

فتخطى (الفارابى) رقاب الناس ، حتى انتهى الى مسند سيف الدولة وزاحم فيه حتى أخرجه عنه . وكان على رأس سيف الدولة مماليك وله معهم لسان خاص يسارهم به قل أن يعرفه أحد . فقال لهم بذلك اللسان : ان هذا الشيخ قد أساء الادب ، وانى مسائله عن أشياء ان لم يوف بها فاخرقوا به .

فقال له أبو نصر بذلك اللسان (أى باللغة الأجنبية التى تحدث بها الأمير) : اصبر فان الأمور بعواقبها .

فعجب سيف الدولة منه ، وقال له : أتحسن هذا اللسان ؟

فقال : نعم أحسن أكثر من سبعين لسانا ! ! ثم أخذ يتكلم مع العلماء الحاضرين فى المجلس فى كل فن ، فلم يزل كلامه يعلو وكلامهم يسفل ، حتى صمت الكل وبقى يتكلم وحده . ثم أخذوا يكتبون ما يقوله . فصرفهم سيف الدولة وخلا به .

فقال له (أى للفارابى) : هل لك فى أن تأكل ؟

فقال : لا .

فقال : فهل تشرب ؟

فقال : لا .

فقال : فهل تسمع ؟

فقال : نعم .

فأمر سيف الدولة باحضار القيان ، فحضر كل ماهر فى هذه الصناعة بأنواع الملاهى . فلم يحرك أحد منهم آلته الا وعابه أبو نصر وقال له : أخطأت .

فقال سيف الدولة : وهل تحسن فى هذه الصناعة شيئا ؟

فقال : نعم . ثم أخرج من وسطه خريطة ففتحها وأخرج منها عيدانا وركبها . ثم لعب بها فضحك منها كل من كان فى المجلس .

ثم فكها وركبها تركيبا آخر وضرب بها ، فبكى كل من فى المجلس • ثم فكها وغير تركيبها وحركها فنام كل من فى المجلس ، حتى البواب ، فتركهم نياما وخرج(١) » •

هـذه الرواية مع ما فيها من مبالغة واضحة ، وبعد عن الواقع الى حد ما ، الا أنهـا ان دلت على شىء فانما تدل على عدة مميزات امتاز بهـا الفارابى :

١ ــ اعتزاز الفارابى بنفسه كرجل له هيبته ومكانته واعتزازه بنفسه كمفكر وفيلسوف وفنان بحيث لم يخش سلطانا ولا جاها •

٢ ــ تقدير السلطة الحاكمة لهـذا الفيلسوف ممثلة فى شـخص الأمير سيف الدولة •

٣ ــ اجادة الفارابى لمجموعة من اللغـات الحية (آنذاك) والتى لا مناص منهـا لكل باحث ومفكر •

٤ ــ قدرة الفارابى الفائقة ــ بنـاء على هـذه اللغات التى امتلك ناصيتها ــ فى ترجمة الثقافات الأجنبية وتلخيصها وتقديمها الى المفكرين، عربا كانوا ومسلمين •

٥ ــ كذلك يشير النص الى أن الفارابى كان موسيقار جيله ، حيث بز أقرانه (المتخصصين) فى الجلسة التى عقدها السـلطان • فضـلا عن أن له مؤلفات فى هـذا المجال • ويكفى أن نشـير الى أن ابن خلكان قد أنبأنا فى هـذا الصدد أن الآلة الموسيقية « القـانون » من اختراع الفـارابى •

٦ ــ ونستطيع أن نضيف الى ما سـبق بشأن أهميـة الفارابى ما أطلق عليـه من جهة تسميته بـ « المعلم » الثانى بعـد أرسطو بحسبانه المعلم الأول • وذلك راجع الى مدى الأثر الذى تركه الفارابى

---

(١) ابن خلكان جـ ٥ ص ١٥٦ •

فيمن جاءوا بعده . وان كان هــذا اللفظ (المعلم الثانى) قد أطلق عليــه بوجه خاص بسبب شروحه المتعددة على مؤلفات أرسطو . هــذه الشروح التى لا ينقصها الوعى والفهم . هــذه الشروح التى تدل على عقلية فلسفية دقيقة وعالمة ومطلعة على علوم السابقين بكل معانى كلمة الاطلاع ودلالاتها . وسوف تتضح أهمية الفارابى من خلال حصرنا لاهم مؤلفاته(١) .

٧ — ومع أن الفارابى قد أخفق الآن — فى رأينـا ورأى نفـر كثير غيرنا — فيما ســعى اليه من محاولة الجمع بين أرسطو وأستاذه أفلاطون فى مذهب واحد ، الا أن هــذه المحاولة كانت فى زمانهـــا موضــع اعجاب وتقــدير وبسبب « الجمع بين رأيى الحكيمين » نال الفارابى شهرة واسعة . ومع أنك تختلف معه فى النتائج التى انتهــى اليهــا ، الا أنك لا تملك الا أن تقــدر هــذا الجهد العقلى وهــذا التحليل الفلسفى الذى يتضح فى كل ســطر من ســطور الكتاب .

٨ — والفارابى كان أيضا ممن يقرضون الشعر . وقــد نقــل عنه ابن أبى أصيبعة وابن خلكان عدة أشــعار بها مسحة فلسفية . ومن هــذه الأشــعار التى نسبت للفارابى (وان كان ثمة شك فى صــحة نسبتها اليه ، لما تؤدى اليه من معان خاصة) نذكر هنا قوله :

بزجاجتـــين قطعت عمـــــرى
وعليهمـــــا عولت أمـــــرى

فـــزجاجة ملئت بحـــــبر
وزجاجـــة ملئت بخمـــــر

فبـــذى أدون حكمـــتى
وبـــذى أزيل هموم صــــدرى

---

(١) راجع جميل صليبا : من افلاطون الى ابن ســينا ص ٤٤ ط ٤ دار الاندلس بيروت .

أما بعـــد :

فانه لا يفوتنا فى نهـاية الحديث عن أهمية الفارابى ومكانته أن نردد مع أستاذ أساتذتنا الشـيخ الجليل مصطفى عبـد الرازق قوله « ... ولا ينتهى فضل الفارابى عند تفسـير كتب أرسطو وتصحيح تراجمها والتمهيد بذلك للنهضة الفلسفية فى الاسـلام التى تكاملت من بعـده . بل له أيضا أنظار مبتدعة وأبحاث فى الحكمة العلمية والعملية عميقة سامية ، لم تتهيأ بعد للباحثين كل الوسائل لتفصيلها تفصيلا وافيا .

وللفارابى كتاب فى المدينة الفاضلة ، كما أن لافلاطون كتابا فى الجمهورية الفاضلة . والفارابى هو أول من عنى باحصاء العلوم وترتيبها فى كتابه « احصاء العلوم » ولئن كانت الاجيال تهتف باسم الفارابى منـذ ألف عام فى الشرق والغرب ، فانه قد استحق ذلك بما وهب حياته لخدمة العلم والحكمة ، وبما ترك من أثر فى تاريخ التفكير البشرى وفى تاريخ المثل العليـا للحيـاة الفاضلة[1] .

٣ ــ مؤلفات الفارابى :

تعد الآثار التى خلفهـا الفيلسوف مقياسا حقيقيا لبيان أهميته ومكانته التى احتلها فى تاريخ الفلسفة . ولا نقصـد بالآثار هنا الكتب وحسب ، بل وأيضا مدى تأثيره فيمن جاء بعده من فلاسـفة ، والى أى حـد امتـدت بصـماته الحلـول التى قدمهـا من جـاء بعـده للمشاكل التى تعرضـوا لهـا وناقشوها . ولا شك أن تكوين مدرسة فلسفية ، واحياء الدراسات (الفلسفية) بها ، الى جانب نقـل واصلاح ، وتفسير ، ونقـد العلوم المعاصرة ، سـواء كانت محليـة ان صـح التعبير وأجنبية ، لدليـل قاطع على عظمة الفيلسوف .

---

(١) ص ٧٠ ــ ٧١ من كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثانى . وراجع أيضا : قدرى حافظ طوقان : العلوم عنـد العرب ص ١٣٩ وما بعدها ــ مكتبة مصر بدون تاريخ وكارادى فو : ابن سـينا ترجمة عادل زعيتر ص ٩٧ وما بعدها ــ دار بيروت ١٩٧٠ .

فاذا ما طبقنا هــذه المعايير على فيلسوفنا (الفارابى) ، لوجدنا أنه كان فيلسوفا من الطراز الأول • فالرجل كان يجيد اللغــات الحيــة فى عصره ، وهو قد بدأ فترة التحصيل والدراسة منــذ فترة مبكرة • كما أنه اعتمد فى قراءته وتحصيله على المظان الرئيسية ، حيث توجه بفكره الثاقب الى الفلاسفة فى عقر دراهم كى ينهل منهم ويرتوى • وهو فيلسوف من جهــة اصلاحه وشرحه لبعض أعمال غيره شرحا واحيا دقيقا وهو ، الى جانب ذلك كله ، قد دون بنفسه ولنفسه أعمالا خاصــة ما زالت حية وباقية حتى يومنا هــذا •

أما عن أثره فيمن جاء بعده فقد ذكرنا ، عرضا ، شــيئا من ذلك ، وكيف أن ابن ســينا ، وما أدراك ما ابن ســينا ، لم يفهم أغراض أرسطو فى كتاب ما بعــد الطبيعة الا بعد أن قرأ كتاب أبى نصر فى « أغراض أرسطو فيما بعد الطبيعة ، حيث انفتح على ابن ســينا بعد قراءته أغراض أرســطو فى ذلك الكتــاب وفهمــه وفرح به فــرحا شــديدا(١) » •

أما عن مؤلفات الفارابى فانها بحسب حديث المؤرخين كثيرة للغاية ، وهى تشــمل أو ان شئت تغطى علوم عصره • غير أن معظم هذه الكتب قد فقــد وضاع ولم يبق الا القليل مما كتبــه فيلسوفنا • يقــول «كارادى فو»(٢): «••واشتهر أبو نصر بصفة خاصة بشروحه على مؤلفات

---

(١) راجع الوافى بالوفيات جـ ١ ص ١٠٨ طهران ســنة ١٣٨٩ هـ • وراجع طبقات الأمم ص ٧٠ — ٧١ النجف ســنة ١٣٨٧ هـ وكذلك عيون الأنباء فى طبقــات الاطباء ص ٦٠٣ بيروت ســنة ١٩٦٥ ، حيث يقــول عن الفارابى : « كان فيلسوفا كاملا واماما فاضلا ، قد أتقن العلوم الحكمية وبرع فى العلوم الرياضية • زكى النفس ، قوى الذكاء ... الخ » وراجع أيضا الفهرست لابن النديم وتاريخ الحكماء وابن خلكان •

(٢) راجع دائرة المعارف الاســلامية جـ ٢ ص ٤ — ٥ من طبعــة دار الشعب •

أرسطو • وقد أكسبته هذه الشروح لقب « المعلم الثانى » وأرسطاطاليس هو المعلم الأول •

فشرح كتاب « المقولات » و « العبارة » و « القيــاس » و « البرهان » و « الجــدل » و « المغالطــة » و « الخطــابة » و « الشــعر » أى أنه شرح جميــع الكتب التى يتألف منهـا المنطق بأوســع معانيه • وقدم لهــذه المجموعة المنطقيــة بشرح لكتــاب « لايساغوجى » لفرفوريوس •

أما فى الأخلاق فقــد شرح كتــاب أرســطو فى « الأخلاق الى نيقوماخس » وشرح فى علم النفس « كتاب النفس » للاســكندر الافروديسى • وشرح فى باب العلم « طبيعيات أرســطو » وكتابيه « فى الآثار العلوية » و « السـماء والعــالم » وكتاب « المجسطى » لبطليموس •

ولم تقتصر مؤلفات الفارابى بأية حال على شروح كتب اليونان بل له كثير من الكتب الاصلية الخاصة • فله فى علم النفس والالهيات رسائل فى « العقل والمعقول » و « النفس » و « قوى النفس » و « الواحــد والوحــدة » و « الجوهر » و « والزمان » و « المكان » و « المقاييس »(١) •

وسوف نكتفى هنا بذكر أهم المؤلفات الفارابية :

١ ــ احصــاء العلوم •

٢ ــ الجمع بين رأيى الحكيمين •

٣ ــ تحصيل الســعادة •

٤ ــ التعليقات •

---

(١) ص ٤ ــ ٥ دائرة المعارف الاسلامية ، وراجع أيضا : أوليرى فى كتابه الفكر العربى ومكانته فى التاريخ ص ١٥٦ وما بعدها وكذلك كارادى فو فى كتابه عن ابن ســينا ص ٩٩ وما بعدها ... الخ .

٥ — فصوص الحكم •

٦ — كتاب الملة •

٨ — كتاب الحروف •

٨ — آراء أهل المدينة الفاضلة •

٩ — التنبيه على سبيل السعادة •

١٠ — التوطئة فى المنطق •

١١ — أجوبة لمسائل سئل عنها (٢٣ مسئلة) •

١٢ — جوامع كتاب النواميس لافلاطون •

١٣ — الدعاوى المنسوبة الى أرسطاطاليس فى الفلسفة •

١٤ — الرد على ابن الراوندى (فى أدب الجدل) •

١٥ — الرد على يحيى النحوى فيما رد به على أرسطو •

١٦ — السياسات المدنية •

١٧ — شرائط اليقين •

١٨ — تفسير قطعة من كتاب الأخلاق لأرسطاطاليس •

١٩ — تفسير الايساغوجى •

٢٠ — البرهان •

٢١ — شرح كتاب العبارة لأرسطاطاليس •

٢٢ — عيون المسائل •

٢٣ — الملة والفقه •

٢٤ — كتاب الموسيقى الكبير •

٢٥ — الجدل •

٣٦ ـ الجوهـــــــــــر •

٢٧ ـ الخطـــــــــــابة •

٢٨ ـ الرد على جالينـــوس •

٢٩ ـ الرد على الرازى فى العلم الالهى •

٤ ـ أسلوب الفارابى :

يعد المعلم الثـــانى من أوائل الفلاســـفة الذين أسسوا الاتجاه الأفلاطونى المحدث فى الفلسفة الاسلامية وثبتوا قواعده • فنحن نعلم أن الفارابى كان بطبيعته ميالا الى الزهد والعزلة والتأمل •••• ومن هذا شأنه كان لابد له أن يتابع الافلاطونية المحدثة فى اتجاهها الذى يرفع من شأن النفس على حســـاب البدن •

لكننا نعلم أيضا أن الفارابى كان معجبا بأرسطو اعجابا لا حد له • بل نستطيع القول ان الفارابى كان « منبهرا » كل الانبهار بالفلســـفة اليونانية ممثلة فى قطبيها الكبيرين : أفلاطون وأرسطو • ويبـــدو أن الفارابى كان يثق ثقة « دجماطيقية » فى هذين الفيلسوفين ، الامر الذى منعه من النظر الى فلسفة كل منهما نظرة نقدية فاحصة •

فقد اعتقد ، خاطئا ، وهنـــاك بل شك مبررات تاريخية لذلك ، أن أرسطو لا يمكن بحال من الأحوال أن يناقض أســـتاذه أو يتناقض معه • ان الحقيقة واحدة • وقد وصل اليها كل من أفلاطـــون وأرســـطو • فالهـــدف واحـــد ، فأنى لأيهما أن يخالف الآخـــر ويختلف معه • وقـــد ســـاعد الفارابى على ســـوء الفهم هـــذا لموقف الفيلسوفين ما نسب

---

(١) وراجع الى جانب ما سبق ذكره : فصوص الحكم للفارابى نشرة الشـــيخ محمد حسن آل ياسين ص ١٠٠ ـــ ٢٣ مطبعة المعارف ببغداد ســـنة ١٣٩٦ هـ • ـــ ســـنة ١٩٧٦ م •

الى أرسطو من مؤلفات ليست له « كتاب الربوبية » • ولهـذا حاول الفارابى أن يبين فى أكثر من مؤلف وأكثر من شرح أن الحكيمين لم يختلفا كمـا قد يتبادر الى بعض الأذهان • وكتاب الفارابى الشـهير « الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطو » قد كرس كله من أجل هـذا الهـدف • ولذلك فان أسـلوب الفارابى لم يخل من التناقض فى غـير موضع من مؤلفاته •

ذلك أن الجمع بين فلسفتين مختلفتين الى حد كبير ، أمر مستحيل • ومحاولة كهـذه لابد أن يضحى فيهـا بشىء لأنها تعتمد على التوفيق الذى كثيرا ما يستند الى « التلفيق » • ولهـذا جاء أسلوب الفارابى مضطربا متناقضا • وكأنى أتصـوره وقد اهتز القلم فى يديه وتعثر لسـانه وهو يملى على تلاميذه بعض المحاضرات فى هـذا الصدد •

وقد ترتب على هـذا التناقض غموض أسـلوب الفارابى ذاته • لأن وضوح الرؤية وأحكام البنـاء الداخلى للمذاهب ، من شأنه أن يجعل الاسلوب واضـحا صريحا ، لأن الاسلوب انما يعبر فى النهـاية عن « جوانية » الفيلسوف • فاذا لم تكن الجوانية واضـحة ، فان المتوقع ، من باب أولى ، أن يعم الغموض ويسود كتابات الفيلسوف • وهـذه هى السـمة الثانية التى اتسم بهـا أسلوب الفارابى • فمعظم الدارسين والمؤرخين على أن أسـلوب الفارابى كان أسـلوبا غامضـا مضطربا •

وقد نلمس للفارابى عذره فى هـذه الناحية ، حيث أن فيلسوفنا كان الى حد كبير مسـئولا عن وضع المصطلح العربى الفلسفى ، شأنه فى هذا شأن فيلسوف العرب • بمعنى أن المقابل العربى للمصطلـح اليونانى لم يكن بعد قد عرف أو تداولته الأوساط الفلسفية • ولعل هـذه الفترة كانت فترة مخاض وولادة للمصطلح والاسلوب الفلسفيين • ومن شأن هـذه المحاولات البكر ان صح التعبير أن يعتريها الغموض أحيانا ، وأن لا تخلو من تناقض أحيانا أخرى • ذلك أن وضع مصطلح

بعينه لمعنى محدد أمر ليس سـهلا ، خاصـة وأن اللغـة العربية بهـا بعض الألفاظ التى تقترب فيما بينها من المعنى الواحـد . هـذا فضلا عن أن اللغـة العربية تساعد على استخدم اللفظ فى غير معناه الحقيقى أحيـانا ، وذلك باستخدام الأسلوب الرمزى والتشبيه والاستعارة ، والكناية والجناس بنوعيه وما الى ذلك .

ثم ان الفارابى كان يميل الى اسـتخدام الاسلوب الموجز الشامل دون أن يحلل أو يشرح أحيانا . كانت تلك الطريقة هى طريقته المستخدمة فى الكتب الخاصة به على وجه الدقة . ومن هنا فانه كثيرا ما كان يعبـر عن أفكاره من خـلال كثرة من « الحـكم » التى لابد أن يقف المرء أمامها مرة ومرتين لكى يفهمها ويدرك معناها . وكتابه « فصوص الحكم » خير شـاهد على ذلك .

ويبدو أن طبيعة الفارابى من جهة والموضوعات التى كان يتحدث عنهـا من جهة أخرى ، قد فرضتا عليـه استخدام مثل هـذا الاسلوب الموجز الغامض أحيانا والمدون فى حكم وعبارات مقتضبة أحيانا أخرى . والفارابى ، كما نعلم ، كان فيلسوفا زاهدا . ففى الوقت الذى كان بوسـعه فيه أن يعيش ويحيا فى بحبوحة من العيش والمجون ، نجده يرفض باصرار أن يأخذ الا بقدر قوت يومه . فقد رفض أن يأخذ من الأمير سيف الدولة أكثر من أربعة دراهم فى اليوم لينفقها على نفسـه ، فى الوقت الذى سعى فيه الأمير وحاول أن يعطيه المزيد .

والفارابى جنح ، لا أقول الى أحضان التصوف ، ولكن الى جانب الحيـاة الروحيـة ، حيث أعجب كل الاعجاب بالاتجاه الافلاطونى والافلوطينى المحدث .

والجانب الروحى كما هو معروف يقتضى البعد عن الناس . كمـا أنه يتطلب ، من جهـة أخرى ، اسـتخدام الاسلوب الموجز والتعبير الرمزى ، حيث يحاول المرء حينذاك أن يعبر عن بعض وجدانات النفس

وخلجاتها ، وهى مسائل ليس من السهولة بمكان أن يستخدم المرء الاسلوب العادى للتعبير عنها • معنى هذا أن مثل هذا الاتجاه الذوقى عند الفارابى اقتضى أسلوبا خاصا وتعبيرات خاصة •

يقول ابن سبعين فى هذا الصدد « ••• وأما الفارابى أضطرب وخلط وتناقض وتشكك فى العقل الهيولانى • وزعم أن ذلك تمويه ومخرقة • ثم شك فى النفس الناطقة : هل غمرتها الرطوبة أو حدثت بعد تنوع اعتقاده فى بقاء النفوس بحسب ما ذكر فى كتاب « الأخلاق » وكتاب « المدينة الفاضلة » و « السياسة المدنية » • وأكثر تآليفه فى المنطق •• » ولكن ذلك لم يمنع ابن سبعين من أن يعترف بفضل الفارابى حيث قال عنه « •• وهذا الرجل أفهم فلاسفة الاسلام ، وأذكرهم للعلوم القديمة ، وهو الفيلسوف فيها لا غير • ومات وهو مدرك ومحقق ، وزاد عن جميع ما ذكرته ، وظهر عليه الحق بالقول والعمل • ولولا التطويل لذكرت ذلك مفصلا(١) » •

واضح اذن من خلال هذا الحكم الذى أصدره ابن سبعين على الفارابى أنه يعلى من قدره الى حد كبير ويبين أنه أفضل فلاسفة الاسلام واعلاهم قدرا ••• لكن ابن سبعين لم ينس فى غمرة ذلك أن يشير الى التوتر الداخلى الذى كان يعانيه الفارابى وكيف انعكس ذلك على أسلوبه من حيث الاتساق والوضوح •

أما البارون كاراد فو فيقول فى هذا الصدد : « ومذهب أبى نصر مذهب المدرسة التى عرفت فى الاسلام بـ « الفلاسفة » أى مذهب الافلاطونية الجديدة فى صورته الاسلامية • وهذا المذهب كان الكندى (هكذا يزعم هذا المستشرق !!) قد بدأ يعبده من قبل • ووصل به ابن سينا فى مصنفاته الى أكمل صورة من بعد • ومن المرجح أن الفارابى قد خالف الكندى وابن سينا فى بعض المسائل ،

---

(١) ص ٦٨ عن فيلسوف العرب والمعلم الثانى •

ولكن من العسير أن نحددها • ويجب أن نقف موقف التحفظ ان لم يكن موقف الشك عند بسط تفاصيل مذهبه فمؤلفاته لم تصل الينا جميعها ، وانماوصل الينا جانب ضئيل منهـــا • ثم ان أسلوبه غامض بعض الشيء • فكثير من رسائله التى بين أيدينا عبارة عن حكم مقتضبة غاية الاقتضاب ، يتلو بعضها بعضا فى غير ترتيب • زد على ذلك أننا لا نستطيع أن نأمن التناقض فى مصنفات كثيرة يظهر فيها مرة بعد أخرى أثر أرســطو وأفلاطون وأفلوطين • بل لا يمكن أن تخلو من بعض التناقض أيضـــا تلك الفكرة الأساسية فى مذهبه التى تنحو الى التوفيق بين أرســـطو وأفلاطون من جهة ، وبين الفلسفة الناجمة عن التوفيق والعقيـــــدة الاســـلامية من جهـــة أخرى[1] » •

٥ ــ نزعة :

منـــذ أن هبطت الديانات السماوية المنزلة وتناقلتها الناس فيما بينهم ، بــدأ البحث فى الصـــلة بين العقـــل وبين الدين ، بين منطق الســـماء ومنطق الأرض • ونحن نعلم أن لكل دين من الأديان خصومه وأنصاره ، المؤمنون به والكافرون به ، فريق يســـعى الى هدم منطق الوحى بالعقل ، وآخر يحاول اعلاء منطق الوحى بالعقل[2] •

ونزعة التوفيق هـــذه أثيرت فى الفلسفة الاسلامية : سواء بين المتكلمين بعضهم وبعض وبينهم وبين الفلاســـفة • ونحن نعلم أن المتكلمين رجال مؤمنون أولا ثم يســـعون الى تعقل ما آمنوا به ثانيا • أما الفلاسفة فهم عاقلون أولا ثم يســـعون الى تعقل الايمان ثانيا • بعبارة أخـــرى : المتكلم مؤمن يسعى الى التعقل أما الفيلسوف فعاقل يسعى ــ بالعقل ــ

---

(١) جـ ٢ ص ٦ دائرة المعارف الاسلامية .

(٢) راجع فى هـــذا بالتفصيل الدكتور توفيق الطويل : قصـــة النزاع بين الدين والفلسفة وخاصة الفصل الرابع : موقف الاسلام وفقهائه من التفكير الفلسفى ط ٢ ــ مكتبة مصر .

الى الايمان . فاذا كان الفيلسوف يقــول أنا أعقل أولا ثم أومن فأن شـــعار المتكلم هو أنا أومن ثم أعقل[١] . "

وبين السـعي نحو تعقل الايمان أو السـعي نحو اخضاع سلطة العقل لمنطق الوحى ، تجاوز كل فريق الحدود التى رسمها لنفسه . بمعنى أن كل فريق حاول أن يفسر ويؤول بحق ، وبغير حق ، منطق الطرف الآخر طبقـا لاتجاهه هو ، فكان أن سـعى الفلاسفة الى تأويل الدين وفهمه وتفسـيره بطريقة لا تتفق كثيرا وطبيعة هـذا الدين . كما أن المتكلمين ، من جهة أخـرى ، أساءوا الى العقل ، الى حد ما ، حينما أصـدر بعضهم عليـه حكما بالعجز والاضطراب والتهافت أمام منطق الوحى . بحيث أنهم فى المسائل التى وجدوا أن العقل لا يقـدر فيهـا على « تعقل » منطق الوحى ، رموه بالفكر والجحود والعجز موضحين ، فى نفس الوقت أن العيب هنا ، كل العيب ، والخلل هنـا ، كل الخلل ، يمكن فى العقل الانسـانى .

ولقد فرضت هـذه المشكلة وجودها الحى والنابض على المسلمين منـذ فترة مبكرة . أو بتعبير أدق منـذ أن بدأت الحركة الفلسفية تظهر على يد الكنـدى وعلى يد رجال المعتزلة الذين كان ينتمى اليهم الكنـدى فى احـدى مراحل دراسته وتحصيله . وأقول ان هـذه المشـكلة فرضت وجودها من جهة أن الفلسفة اليونانية كانت من جملة العوامل التى عجلت وساعدت على نشأة الفلسفة الاسلامية . والفلسفة اليونانية ، كما نعلم ، تمثل سـلطة العقل . ومعنى أن يقف المسلمون عليهـا ، معناه أن يقفوا على حجج العقل وأدلته وموقفه من الحلول التى طرحها هـذا العقل للمسائل الفلسفية التى تعرض لها سواء فى ذلك ما يتعلق باللـه والانسان والعالم .

وكان لابد من وجود اختلاف ، صـغر هـذا الاختلاف أو كبر ، بين منطق العقل ممثلا فى الفلسفة اليونانية وبين منطق الوحى ممثلا

(١) راجع كتابنا : علم الكلام ومدارسه ـــ الفصل الثانى .

فى النص الدينى وفى بعض من اعتقدوا أنهم ممثلون شرعيون للاسلام مثل أهل السـنة وجماعة الاشاعرة ٠

والفارابى ، كفيلسوف ، وجد أمامه الصراع على أشده بين المتشبثين بسلطة العقل ، وبين المتمسكين بالدين ٠

وفضلا عن ذلك كله فقد وجد الفارابى نفسـه ، وهو بصدد معالجة قضـية التوفيق هـذه ، أمام مشكلة أخرى لا تقل خطورة عن سابقتها ٠ فقد تكون هنـاك مبررات لوجود تعارض بين العقل والنقل ، أما أن يكون هنـاك تعارض بين العقل ونفسـه فهذا أمر ليس سـهلا ٠ ونشرح ذلك بالقول :

من خلال قراءة الفارابى للفلسفة اليونانية ، وبوجه خاص من خلال قراءته لافلاطون وأرسطو ــ بدا له ــ كما بدا لغيره من القراء ــ أن أفلاطون فى واد ، وأن أرسطو فى واد آخر ٠ ويظهر أيضا أن هـذا الخلاف ضارب بجذوره الى كل مشكلة من المشاكل التى عالجها الفيلسوفان الكبيران ٠ ولقد كانت ثقة الفارابى فى الفيلسوفين اليونانيين ثقة لا حد لهـا (ثقة تكاد تكون عمياء كما يقال) ٠ فمع أنه فيلسوف (أى يعمل عقله فى كل المشاكل التى يبحثها) الا أن بصره وبصيرته قد حجبا عن الخلافات الكبيرة التى تصل الى حـد التناقض بين كل من أفلاطون وأرسطو ، لأنه كان يثق فيهما ثقة لا حد لها ٠ وهو ، كما ذكرنا ، لم يتصور أن يناقض العقـل نفسه بنفسه ممثلا فى أفلاطون وأرسطو ٠ بل انه جعلهما العمدة والمرجع والمعيار لكل فلسفة لاحقة ٠ فقد ذهب فى كتاب « الجمع بين رأيى الحكيمين الى القول » وكان هذان الحكيمان هما مبدعان للفلسـفة ومنشئان لأوائلها وأصولها ، ومتمان لأواخرها وفروعها ، وعليهما المعول فى قليلها وكثيرها ، واليهما المرجع فى يسيرها وخطيرها ٠ وما يصدر عنهما فى كل فن انما هو الأصل المعتمد عليـه لخلوه من الشوائب والكدر ٠ بذلك نطقت الألسن وشهدت العقول ان لم

يكن من الـــكافة فمن الاكثرين من ذوى الألبـــاب الناصعة والعقول الصـــافية[١] •

ولقد فهم الفارابى الفلسفة من هــذه الزاوية أعنى من جهة أنهـــا معرفة الحق وهى بهذا لا ينبغى أن يختلف بشأنها الفلاسفة من جهة ، ومن جهة أخـــرى لا ينبغى أن يكون ثمة اختلاف بينها وبين الدين الذى يســـعى الى كشف الحقيقة • ليس هـــذا فحسب بل ان الفيلسوف ينبغى أن يتشبه بالخالق بقـــدر طاقة الانســـان وكأن الفارابى هنا كان يلمح الى وجود شـــبه بين الفيلسوف والنبى ! !

يقول الفارابى « ••• الفلسفة حدها وماهيتها أنها العلم بالموجودات بما هى موجودة ••• (ذلك لأن) موضوعات العلوم وموادها لا تخلو من أن تكون اما الهيـــة واما طبيعية واما منطقية واما رياضـــية واما سياسية •••••• وصـــناعة الفلسفة هى المستنبطة لهـــذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شىء من موجودات العالم الا وللفلسفة فيـــه مدخل وعليـــه غرض ومنه علم بمقدار الطاقة الانســـية • أما الغـــاية التى التى يقصد اليها فى تعلم الفلسفة فهى معرفة الخالق تعالى وأنه واحـــد غير متحرك ، وأنه العلة لجميع الأشـــياء وأنه المرتب لهذا العالم بجوده وحكمته وعدله • وأما الأعمال التى يعملها الفليسوف فهى التشبه بالخالق بقدر طاقة الانســـان[٢] » •

ولقد كانت هنـــاك مبررات لابد من الاشارة اليها حتى نكون منصفين ونحن بصدد الحـــكم على نزعة الفارابى :

١ ـــ أول هـــذه المبررات أن نزعات التوفيق بين الفلسفة وبين الدين كانت ســـائدة ومنتشرة قبل الفارابى وفى عصره • فاذا أضفنا الى ذلك أن المترجمين ومعظم المشتغلين بالفكر آنذاك كانوا من الأعاجم ، وأن

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين ، ص ٨٠ من نشرة البير نصر نادر ـــ المكتبة الكاثوليكية ـــ بيروت ســـنة ١٩٦٠ م •

(٢) الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٨٠ •

أساتذة الفارابى أيضا كانوا غير عرب ، ومسيحيين ، أدركنا الى أى حــد أثر ذلك فى التكوين الفكرى والثقافى والمنهجى للفارابى . لقــد بدأت مرحلة انحلال شاملة ابتداء من القرن الرابع الهجرى . ومراحل الانحلال هــذه تنشأ فى أحضانها نزعات التوفيق بوجه عام ، حيث تظهر فئة من رجال الدين تعصبها وتطرفها أمام هــذه الحركات الانحلالية ، الأمر الذى يؤدى الى نشأة فئة من المفكرين يكون شغلها الشاغل التوفيق بين هــذا وذاك .

٢ ــ ولا يغيب عن ذهننا فى هــذا الصدد أن الفلســفة كانت ، حتى عصر الكندى ، مهتمة الى حد غير قليل بالطبيعة ودراستها . وفى مرحلة تالية بدأ الاهتمام بما فوق الطبيعة . بدأ الاهتمام بدراســة ما بعــد الطبيعة ، حيث بدأ الصعود من المحسوس الى المعقول ، من المــادى الى اللامادى ، وبلغ ذلك أوجه فى فلسفة الفارابى الذى اهتم ، أكثر ما اهتم ، بدراسة الميتافيزيقا . وهــذا أمر يشــير الى ضرورة التوفيق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، بين العلل المؤسسة للوجود وبين الموجودات الحاصلة عن هــذه العلة . أى اقتضى الأمر الاهتمام بنزعة التوفيق بين العقل وبين الدين .

٣ ــ ومن هــذه المبررات وأهمها أيضا أن الفارابى قد وجد كتاب « الربوبية » منسوبا الى المعلم الأول ومعه أيضا كتاب « الخير المحض » (اللاهوت) لأبرقلس . ولم يشرب الشك للحظة واحدة لدى الفارابى فى أن يكون هــذا الكتاب أو ذاك ليس من عمل أرسطو . وهــذا يعنى أن الفارابى قد اعتقد أن كل الآراء المدونة بهذا الكتاب تنتمى للمعلم الأول . ونحن نعلم أن هــذه الآراء بعيدة كل البعد عن الفلسفة الأرسطية . لأن كتاب الربوبية هذا ليس الا مقتطفات من كتاب أفلوطين « التساعيات » وأفلوطين فى كتابه هــذا انما هو امتداد للاتجاه الأفلاطونى .

وخلاصة ذلك كله أن الفارابى قد استبعد كليــة أن يناقض أرسطو ، وما أدراك ما هى عظمة أرسطو وما سلطانه الفكرى ، نفسه بنفسه ، فمن غير المعقول أن أرسطو واضع علم وفن المنطق أن يســعى لتحطيم

هـذا العلم فى مهده بأن يناقض نفسه بنفسه • ولهذا حاول الفارابى بكل جهده توضيح أن كتاب الربوبية يتسق مع سائر الفلسفة الأرسطية !!

ولم تكن ثقة الفارابى فى أفلاطون واتجاهه الروحى أقل من ثقته فى أرسطو باتجاهه التجريبى • لقـد آمن بالعقلين اليونانيين ، وآمن أن هذين العقلين لا يمكن أن يتناقضا أو يتعارضا ، أو أن يسـعى الواحد منهما الى النيل من الآخر • ولقـد كان الفارابى يسميهما « الحكيمين المقدمين والامامين المبرزين » كذلك ذكر فى معرض الرفع من شأنيهما « ونحن نجد الألسـنة المختلفة متفقة بتقديم هذين الحكيمين وفى التفلسف بهما تضرب الأمثال ، واليهما يسـاق الاعتبار ، وعندهما ينتهى الوصف بالحـكم العميقة والعلوم اللطيفة والاستنباطات العجيبة والغوص فى المعانى الدقيقة المؤدية فى كل شىء الى الحقيقة(١) » •

وعلى ذلك فان هـذا التناقض الظاهر ليس تناقضا حقيقيا وانما هو تعارض « شكلى » ودليل قاطع على سـوء الفهم وسـوء التعبير والتفسير • والخطـأ فى هـذا ليس خطـأ العقل اليونانى (أفلاطون وأرسطو) وانما الخطأ يرجع الى الشراح والمفسرين والمؤولين • ومن هنا كانت محاولة الفارابى الجمع بين رأيى الحكيمين لاعادة الأمور فى نصابها الحقيقى • « أن مظهر الخلاف انما جاء من تعصب الاتباع والتلاميذ • فهم الذين حرفوا النظريات وبدلوها ووقفوا عند الفروع تاركين الأسس ، وتمسكوا بالتفاصيل مهملين الجوهر • وبذا تباعدت المسـافة بين كبار الفلاسـفة • وعمل الاتباع انما جاء نتيجة تحزبهم • واذا كانت الحزبية ضارة فى مجال السياسة فان ضررها أكبر فى ميدان الفلسفة(٢) » •

٤ — ولكى يضمن فيلسوفنا لنزعته النجاح والتوفيق والسـداد ذهب فى حده للفلسفة ما يتفق وذلك فهى عنده « واحدة بالحقيقة متباينة

---

(١) الجمع بين رأيى الحكيمين ص ٢ عن جميل صليبا : من افلاطون الى أرسطو ط ٤ دار الأندلس — بيروت •

(٢) سعيد زايد : الفارابى ص ٢٩ — دار المعارف سـنة ١٩٦٢ •

فى « الشكل » والمظهر والتناول والاسلوب • الفلسفة عنده ، كما هى عنـــد أرسطو ، معرفة الموجود بما هو موجود (الفلسفة الأولى) • هـــذا هو التعريف العـــام والشائع والصحيح عن الفلسفة كما يرى الفارابى • ومعنى هـــذا أن الفلســـفة فى مسارها الطويل واحـــدة ، تســـعى نحو هدف واحـــد وغاية واحـــدة • واذا كان الأمر كذلك فلا مشاحة فى الطرق والوسائل التى يلجأ اليها هـــذا الفيلسوف أو ذلك لكشف النقاب عن هـــذه الحقيقة • ومن الواجب على الفيلسوف الحق — وهـــذا حال الفلسفة — أن يجمع بين آراء الفلاسفة فى بوتقة واحدة • وكان هـــذا ما قام به الفارابى •

على ضوء وحدة الفلسفة ، وعلى ضوء ثقة الفارابى فى أن الفلاسفة الصادقين لا يجوز أن يختلفوا فيما بينهم ، سعى الفارابى الى تفنيد « سوء الفهم » المتعلق بفلسفة كل من أفلاطون وأرسطو •

وفى البداية نقول : ان الفارابى لم ينكر أن ثمة خلافا ظاهرا بين فلسفة أفلاطون وأرســـطو ، ولم يكن بوســـعه أن ينكر أن المؤرخين مختلفون فيما بينهم بشأن فلسفتيهما • كذلك كان الفارابى معترفا بأن لهـــذا تلاميذا وشراحا ومفسرين كما لغيره ••• كل ذلك وافق عليـــه الفارابى وسلم به • لكنه لم يسلم بأن مصدر هـــذا الخلاف أرسطو أو أفلاطون • فليس لأى منهما دخل أو ذنب فى هـــذا الخلاف ، انما مرجعه « ••• اما أن يكون الحد المبين عن ماهية الفلسفة غير صحيح ، واما أن يكون رأى الجميع أو الاكثرين واعتقادهم فى تفلسف هذين الرجلين سخيفا ومدخولا ، واما أن يكون فى معرفة الظانين فيهما بأن بينهما خلافا فى هـــذه الأصول تقصير ••• »[1] •

وعنـــد الفارابى أن الخلاف قد نشأ بسبب ســـوء تحديد لمـــاهية الفلسفة ، وترتب على ذلك سؤء فهم قصد كل من أفلاطون وأرسطو فيما تعرضا له من مشاكل وما قدماه من حلول • بمعنى أن التلاميذ والشراح

---

(١) ص ٨٠ من الجمع بين رأيى الحكيمين .

والمفسرين الذين جاءوا من بعدهما ، أساءوا فهمهما • ومن هنا تبادر الى الظن أن الخلاف بين القطبين اليونانيين خلاف أساسى ورئيسى •. وهـذا أمر يرفضه الفارابى بحسم • ولقد قال الفارابى أن من « طالع كتبهما فى المنطق والأخلاق وما بعد الطبيعة ، وجد أن الفلسفة فى نظرهما هى العلم بالموجودات بما هى موجودة • فمن هـذه الناحية ليس ثمة اختلاف أو خلاف •

كذلك قرر الفارابى أن تباين المنهج ليس من شأنه البتة أن يؤدى الى القول بوجود خلاف جوهرى أو أساسى بينهما • ان فلسفة أرسطو ، كما يرى ، جاءت مكملة لفلسفة أفلاطون • احدهما وضع الأساس والآخر أكمل البناء • أحدهما اتبع القسمة والتصنيف ، والآخـر أكد الجانب التجريبى « ان طريق القسمة يصرح ويوضح ما ذكرناه وهو الذى يؤثره الحكيم أفلاطون • فان المقسوم يروم أن لا يشذ عنه شىء موجود من الموجودات ، ولو لم يسلكها أفلاطون لـما كان الحكيم أرسطو طاليس يتصدى لها • غير أنه (أرسطو) لـما وجد أن أفلاطون قد أحكمها وبينها وأتقنها وأوضحها ، اهتم (أرسطو) باحتمال الكد واعمال الجهد فى انشاء طريق القياس ، وشرع فى بيانه وتهذيبه ليستعمل القياس والبرهان فى جزء جزء مما توجبه القسـمة ••• (ومن) درس كتب هذين الحكيمين يتبين له مصداق ما أقوله(١) •• » •

بعد هـذه الاشارات والتنبيهات النظرية من جانب الفارابى بدأ فى تفنيد بعض نقاط الخلاف البادية بين الفيلسوفين •

١ ــ فبشأن عالم المثل أو الماهيات والصـور ، وهو العالم الذى نادى به أفلاطون وجعله قطعة أساسية فى مذهبه ••• أقول اذا كان أرسطو قد هاجم عالم المثل وأنكر وجوده ، وبين تهافت منطق القول به فى بعض كتبه مثل كتابه « الفلسفة الأولى » الا أن أرسطو ذاته قد أقر بوجوده فى كتابه « أوتولوجيا » • هـذا هو رأى الفارابى • ويضيف

---

(١) ص ٨١ من الجمع •

قائلا « انه ليس ثمة تناقض لدى أرسطو فيما يبدو من أنه هجوم من جهة على عالم المثل فى كتاب « ما بعد الطبيعة » وتأييد للقول بها من جهة أخرى فى كتاب « الربوبية » . ويمكن رفع هذا التناقض « الظاهر » بشىء من التأويل والتفسير العقلى . لأن المعانى التى هدف اليها المعلم الأول واحدة وان اختلفت فى الاسلوب والمظهر . ولو أن أرسطو كان قد كشف لنا عنهـا لارتفع هـذا الشك وارتفعت هـذه الحيرة وزال هـذا التناقض وسوء الفهم بين الشراح والمفسرين .

ويقول الفارابى « ... ومن ذلك (المقصود الخلاف بين الحكيمين) الصور والمثل التى تنسب الى أفلاطون أنه يثبتها وأرسطو على خلاف رأيه فيهـا . وذلك أن أفلاطون فى كثـير من أقاويله يومىء الى أن للموجودات صـورا مجردة فى عالم الأدلة ، وربما يسـميها « المثل الالهية » وانها لا تدثر ولا تفسد ..... وأرسطو ذكر فى « حروفه » التى يقال انها موجودة قائمة فى عالم الاله غير فاسـدة وبين ما يلزمها من الشناعات .... وقد نجد أن أرسطو فى كتابه فى « الربوبية » المعروف بـ « أثولوجيا » يثبت الصـور الروحانية ، ويصرح بأنها موجودة فى عالم الربوبية . فلا تخلو هـذه الأقاويل اذا أخذت على ظاهرها من احـدى ثلاث حالات :

(أ) اما أن يكون بعضها متناقض مع بعضها .

(ب) واما أن يكون بعضها لأرسطو وبعضها ليس له .

(جـ) واما أن يكون لهـا معان وتأويلات تتفق بواطنها وان اختلفت ظواهرها فتتطابق عنـد ذلك وتتفق » (ص ١٠٥) .

وكان أن اختار الفارابى الاحتمال الثالث . وعلى ضوئه حاول الجمع بين الحكيمين .

ويرتبط بهـذه النقطة ما أشيع من أن أفلاطون يقول بأن الجوهر الحق هو القريب من العقل والنفس ، من حيث أن هـذه الجواهر هى

الأصل والأســـاس • أما ما عداها من موجودات حسية فليست جواهر على الحقيقة • أما أرسطو فيرى أن الجوهر الحقيقى هو الموجود المتعين المتحدد المتشخص • هو الموجود الجزئى لا الكلى •

وكان رأى الفارابى فى هــذا هو أن أرسطو قد توسع فى معنى « الجوهر » بحيث صار يستخدمه بأكثر من معنى • فهو يأخذ الجوهر بمعناه السالف فى كتابه « ما بعــد الطبيعة » ، بينما فى كتبه المنطقية يستخدم الجوهر بالمعنى الأفلاطونى • وهــذا أيضا دليل على عــدم وجود تناقض بينهما •

قال الفارابى • ومن ذلك الخلاف أيضا « أمر الجواهر وأن الشىء منهـــا أقدم عنـــد أرسطو طاليس غير التى منهـــا أقدم عنـــد أفلاطون • فان أكثر الناظرين فى كتبهما يحكمون بخلاف رأييهما فى هـــذا الباب ••• والأمر (ليس) كذلك لأن مذهب الحكماء والفلاســـفة أن يفرقوا بين الأقاويل والقضايا فى الصناعات المختلفة ، فيتكلمون عن الشىء الواحـــد بحسب مقتضى تلك الصـــناعة ، ثم يتكلمون عن ذلك الشىء بعينه فى صناعة أخرى بغير ما تكلموا به أولا • وليس ذلك ببديع ولا مستنكر اذ مدار الفلسفة على القول من حيث ومن جهة ما••••فالحكيم أرسطوطاليس حيث جعل أولى الجواهر بالتقـــديم والتفصيل أشـــخاص الجواهر ، انما جعـــل ذلك فى صـــناعة « المنطق •••• حيث راعى أحوال الموجودات القريبة الى المحسوس الذى منه تؤخذ جميـــع المفهومات وبها قوام الكلى المتصور • وأما الحكيم أفلاطون فانه حيث جعل أولى الجواهر بالتقديم والتفضيل الكليات ، فانه انما جعـــل ذلك فيما بعـــد الطبيعة وفى أقاويله الالهية ، حيث كان يراعى الموجودات البســـيطة الباقية ، التى لا تستحيل ولا تدثر • فلما كان بين المقصودين فرق ظاهر ، وبين الفريقين بون بعيد ، وبين المبحوث عنهما خلاف ، فقد صح أن هـــذين الرأيين من الحكيمين متفقان لا خلاف بينهما • اذا الاختلاف انما يكون حاصلا ان حكما على الجواهر من جهة واحـــدة وبالاضافة الى مقصود واحـــد

بحكمين مختلفين • فلما لم يكن ذلك كذلك ، فقد اتضح أن رأييهما يجتمعان على حكم واحـــد فى تقديم الجواهر وتفضيلها(١) » •

٢ ــ أما عن الخلاف فى ســيرة كل منهما الشخصية ، فهذه عنـــد الفارابى مسألة ثانوية لم تنعكس على فلسفتيهما !! صحيح أن أرسطو تزوج وأنجب وخبر السياسة واكتوى بنارها ونعم بهـــا ••• الخ وباختصار اذا كان أرسطو قد استمتع بحياته ، فان أفلاطون قد استمتع بهـــا بطريقته الخاصـــة أيضا ، حيث كان يعيش حياة العزلة والهدوء والسكينة ، حيث أعلا من شأن الجانب الروحى محاولا تحطيم الناحية الحسية •••• لكن لا يجب أن ننس ، كما يقول الفارابى ، أن أفلاطون فى بعض محاوراته مثل « المأدبة » لم يقلل أبدا من شـــأن الاستمتاع بالحيـــاة الحسية ••• وهـــذا أيضا يشير فى عرف الفارابى الى أن ما يأخذه البعض على فيلسوف منهما يمكن أن يؤخذ على الآخر • وهـــذا أمر لا يمكن أن يفسر عنـــد الفارابى بأن نتهم كلا منهما بالوقوع فى التناقض ، بل ينبغى أن يفسر على ضوء المذهب كله وعلى ضوء النظرة الشمولية لمؤلفات كل فيلسوف على حده • وســوف ندرك أنهما انمـــا انطلقا من منبع واحـــد وسارا نحو هدف واحـــد •

وبالاضافة الى ذلك ، فانه ليس صحيحا أن أفلاطون قد تخلى عن كثير من الأســباب الدنيوية • كيف ذلك وهو الذى دون السياسات وهذبها وبين السير العادلة والعشرة الأنســية المدنية وأبان عن فضائلها وأظهر الفساد العارض لافعال من هجر العشرة المدنية وترك التعاون فيهـــا • ومقالاته فيما ذكرنا ، هكـــذا يقول الفارابى ، مشهورة •••• غير أنه (أفلاطون) لمـــا رأى أمر النفس وتقويمها أول ما يبتدىء بـــه الانســـان ، حتى اذا أحكم تعديلها وتقويمها ، ارتقى منهـــا الى تقويم غيرها ، ثم لم يجد فى نفســـه من القوة ما يمكنه من الفراغ ، مما يهمه من أمرها ، أفنى أيامه فى أهم الواجبات عليـــه عازما على أنه متى فرغ

---

(١) ص٨٦ ــ ٨٧ من الجمع .

من الأهم الأولى ، أقبل على الأقرب الأدنى ، حسب ما أوصى بـــه فى مقالاته فى « السياسة والأخلاق »[١] •

وقد جرى أرسطو على مثل ما جرى عليـــه أفلاطون فى أقاويله « ورسائله السياسية » ثم لمـــا رجع الى أمر نفسه خاصـــة ، أحس منها بقوة ورحب ذراع وســـعة صدر وتوسع أخلاق وكمال ، أمكنه معه تقويمها والتفرغ للتعاون والاستمتاع بكثير من الأسباب المدنية[٢] » •

٣ ــ واذا كان أرسطو قد سلك للوصـــول الى هدفه طريقا آخر غير الذى سلكه أفلاطون ، فليس ذلك معناه البتة وجود خلاف بينهما • بمعنى انه اذا كان أرسطو قد مال الى جانب الحس والتجربة والتدوين الواضح لفلسفته •••• فان أفلاطون ، فى الجانب الآخر قد استخدم وهو على درب الحقيقة ، الذى سعى اليه ونحوه أرسطو فيما بعد ، الاسلوب الرمزى • وينبغى أن نميز ــ كما يقول الفارابى ــ بين الاسلوب وبين المضمون • اذ استطيع أن أعبر عن أمر واحـــد أو حقيقة واحـــدة بأكثر من أســـلوب وبعدة طرق • فتعدد الوسائل لا يعنى البتة تعدد الحقائق أو تباينها • وقد يكون لأفلاطون فى استخدامه الاسلوب الرمزى بعض المبررات ، من حيث طغيان الجانب الروحى فى فلســـفته على الجانب المـــادى • هـــذا فضلا عن أنه نفسه ، قد اعتقد أن استخدام الاسلوب الرمزى من شأنه أن يمنع المتطفلين من الدخول ، بغير حق ، ســـاحة الفلســـفة •

ثم انه لا ينبغى أن نتهم فلســـفة أفلاطون وحـــده بالغموض ، ونغض النظـــر عن كثير من الآراء الغامضة والتى أدلى بها أرسطو فى موضع من كتبه • فقد كان كثيرا ما يستخدم القياس « المضمر » وما

---

(١) ص ٨٣ من الجمع •

(٢) ص ٨٤ من الجمع للفارابى •

اختلاف الشراح فى فهم أرسطو الا دليل على أنه أيضا كان غامضا فى بعض أقواله ومؤلفاته .

٤ — أما عن رأيهما فى مشكلة المعرفة وما أثير حولهما من تناقض صارخ ، فان الفارابى ينتهى الى القول بأن أرسطو ، فى النهاية ، قد وافق أفلاطون على أن هناك قدرا من الفطرة لابد من توافره ووجوده حتى تصح عملية التعليم . صحيح أن أرسطو قد قال بوجه عام ان العلم مكتسب ، بينما قال أفلاطون ان العلم تذكر . لكن ذلك ليس من شأنه أن ينسينا ، هكذا يقول الفارابى ، أنه لولا العلم المكتسب من خلال الخبرة الحسية لما تذكر المرء شيئا . وفى مقابل ذلك نجد أنه لولا وجود قدر من المعرفة الفطرية عند أرسطو لما أدركنا شيئا أو تعلمنا شيئا . لأننا اذا كنا نطلب ما نجهله ، فكيف نجزم فى حالة تعلمنا اياه أنه هو الذى كنا نطلبه ، ان لم تكن لدينا معرفة سابقة نعتمد عليها ؟ ان التعليم عند أرسطو لا يبدأ البتة من الصفر(١) .

لقد ذهب أرسطو ، كما يحكى الفارابى ، « الى أن الذى يطلب علم شىء من الأشياء انما يطلب فى شىء آخر ما قد وجد فى نفسه على التحصيل ، مثل أن المساواة وغير المساواة موجودتان فى النفس . والذى يطلب الخشبة هل هى مساوية أو غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد أحدهما فكأنه يذكر ما كان موجودا فى نفسه . ثم ان كانت مساوية فبالمساواة . وان كانت غير مساوية فبغير المساواة .

وأفلاطون بين فى كتابه المعروف بـ « فاذن » (فيدون) أن التعلم تذكر . وأتى على ذلك الحجج يحكيها عن سقراط فى مسائلاته ومجاوباته فى أمر المساوى والمساواة . وأن المساواة هى التى تكون فى النفس ، وان المساوى مثل الخشبة أو غيرها مما تكون مساوية لغيرها متى أحس

---

(١) راجع كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا القسمين الاول والثانى .

بهــا الانســان تذكر المساواة التى كانت فى النفس ، فعلم أن هــذا المساوى انما كان مساويا شــبيهه بالتى فى النفس ، كذلك سائر مايتعلم انما يتذكر ما فى النفس[1] » •

٥ ــ وعن محاولة التوفيق بين رأى أفلاطون وأرسطو فى حدوث العالم • فقد كان الفارابى من أولئك الذين يعتقدون أن أفلاطون من القائلين بحدوث العالم ، وهــذا خطأ • وعندى أنه لو كان الفارابى قد حاول أن يوفق بين رأييهما من حيث اتفاقهما على قدم العالم لكان قد نجح فى ذلك الى حد كبير • أما وقد افترض أن أفلاطون يقول بحدوث العالم ، فقد ووجه بصعوبات كثيرة ســواء لدى أفلاطون نفســه ، وســواء فى توفيقه بين الرأى الأرسطى وبين الرأى الأفلاطونى • ولم يجد المعلم الثانى ســندا له فى هــذا الصدد من أقوال أرسطو ، اللهم الا هــذا الكتاب المنحول اليه « الربوبية » • ونحن نعلم أن أرسطو فى ســائر كتبه ــ وبلا استثناء ــ كان من القائلين بسرمدية العالم • فهيهات هيهات للفارابى أن ينجح أولا فى التوفيق بين رأى أرســطو وبين رأى أفلاطون على أســاس القول بحدوث العالم عند كليهما !!

لقد اعتقد الفارابى أن أفلاطون ، وقد تحدث عن « صــناعة » العالم المحسوس فانه يكون بذلك من القائلين بحدوث العــالم • لكن السؤال الآن : هل مادة العالم وصورته قديمتان أم محدثتان ؟ • ان الاجابة هى أن المــادة والصورة والصانع (لا الخالق) كلها قديمة • وعلى هــذا فان أفلاطون يكون من القائلين بقدم العــالم بلا شك فى هــذا ••• لكن الفارابى طرح ذلك جانبا ، وقال بحدوثه وعلى ذلك سعى لتبرير القول بحدوثه عنــد أرسطو ••

ان المعلم الأول ، كما يرى الفارابى ، لم يقل بقدم العــالم فى كتابه « الطوبيقا » كما زعم البعض ، لأن هدف أرسطو من كتابه هــذا ، كان بيــان توضيح القياسات المركبة من المقدمات الذائعة ••• وهو فى

---

(١) ص ٩٧ من الجمع •

هـذا الصدد قد ساق بعض الأمثلة التى استشف منها نفر قوله بقدم العالم . لكن فات هـذا الفريق أن « ما يؤتى به على سبيل المثال ، لا يجرى مجرى الاعتقاد[١] » . هـذا من ناحية .

أما ما ذهب اليه أرسطو فى كتابه « السماء والعالم » من القول بأن الكل ليس له بدء زمانى ، فانه لم يقصد بذلك البتة — فى عرف الفارابى — قدم العالم وانما كان يميز فى هـذا الشأن بين الفعل الالهى وبين الفعل الانسانى ، من حيث أن هـذا الأخير يستغرق مدة من الزمن ويأتى طبقا لترتيب معين ومحدد . أما الفعل الالهى فانه يتم « دفعة بلا زمان وعن حركته حدث الزمان[٢] » .

ثم يضيف الفارابى القول « ان من نظر فى أقاويله (أرسطو) فى الربوبية فى الكتاب المعروف بـ « أثولوجيا » لم يشبه عليه أمره فى اثبات الصانع المبدع لهـذا العالم . فان الأمر فى تلك الأقاويل أظهر من أن يخفى . وهنـاك تبين أن الهيولى أبدعها البارى جل ثناؤه لا عن شىء وانها تجسمت عن البارى سبحانه ، وعن ارادته ثم ترتبت . وقد بين فى « السماع الطبيعى » أن الكل لا يمكن حدوثه بالبخت والاتفاق وكذلك العالم فى جملته[٣] » .

ونستطيع أن نوجز ما سبق هنا بذكر ما قاله المرحوم الدكتور عثمان أمين من أن الفارابى كان يرى فى الفلسفة اليونانية رأيا يبدو لنا اليوم عجيبا . كان يراها فلسفة واحدة فى صميمها لا اختلاف بين مذاهبها وقضاياها . ولما كان أفلاطون وأرسطو فى نظره الامامين المثلين للفلسفة اليونانية فمذهباهما عنده واحد على الحقيقة . واذا كانت هنالك مسائل كثيرة يظهر الخلاف فيها بين الفيلسوفين اليونانيين فالفارابى لا يعده خلافا جوهريا مادام الاتفاق واقعا على الأصول والمقاصد . وانما يسلم

---

(١) ص ١٠٠ من الجمع .

(٢) ص ١٠١ من الجمع .

(٣) ص ١٠١ من الجمع .

الفارابى باختلاف أفلاطون وأرسطو فى أمرين : فى منهجهما التعليمى وفى سلوكهما العملى •

أما من حيث المنهج فالفارابى يلاحظ أن أفلاطون لم يدون كتبه الا أخيرا ، وأنه عمد فى كلامه الى الرموز والاشارات صونا للحكمة وضنا بهـا على من لم يكن من أهلها • فى حين أن أرسطو جرى على منهج التقـرير والتدوين والايضاح والتبيين • وأما من حيث السـلوك العملى فأفلاطون فى نظره رجل تزهد وتخلى عن الدنيـا وشواغلها ، فى حين أن أرسطو رجل أقبل على الدنيـا والتمس أسبابها وخيراتها(١) •

ولقـد ذهب المرحوم الدكتور محمـد يوسف موسى فى هـذا الصـدد الى القول « ••• ومهما يكن من أمر العوامل التى جعلت المعلم الثانى يحاول هـذا التوفيق ، فاننا نرى أن الخطـة التى اختصها لبلوغ غرضه من الجمع بين الدين والفلسفة تتلخص فى ثلاثة أمور :

(أ) مذهبـه فى « الخلق » أريد به التوفيق بين الاله كما تصـوره أرسطو وبين الاله كما جاء به الاسـلام•

(ب) جعله لكل من الوحى والعقـل مكانا بجانب الآخـر ، وذلك بالتسليم بالنبوة والمعجزات والعقائد الدينية الكلامية السمعية مع تفسير كل ذلك عقليا •

(جـ) التفرقة بين الخاصـة والعـامة من الناس ، وجعـل التعليم خاصا لكل منهما(٢) » •

هـذا هو موقف الفارابى من قضـية « التوفيق » حاولنا أن نشير خلالها الى أبرز المشكلات التى خالف فيها أرسطو أفلاطون ومع هذا سعى

---

(١) د • عثمان أمين : احصاء العلوم للفارابى ص ٤٠ — ٤١ ط ٢ — مكتبة الانجلو المصرية •

(٢) د • محمـد يوسف : بين الدين والفلسفة فى رأى ابن رشـد وفلاسـفة العصر الوسـيط ص ٥٥ دار المعارف سـنة ١٩٥٩ م •

الفارابى الى بيـــان أن الاختلاف ظاهرى فحسب ولا ســـند له أمام العقـــل الثاقب •

واذا كان هـــذا هو موقفه من جهة هاتين الفلسفتين المتناقضتين فان موقفه من جهة الصلة بين الفلسفة والدين أيضا أمر يلفت النظـــر ويثير الانتباه • فالفارابى لم يكتف فقط بالتوفيق بين الفلاسفة بل ســـعى الى بيـــان أن الفلسفة (اليونانية) تتفق مع ما جاء به الدين الاسلامى !! فالفيلسوف الكامل عنده هو الذى يحصل الفضائل النظـــرية ويعمل طبقا لهـــا • وهو بذلك لا يختلف عن رجل الدين • ومع أن نزعته التوفيقية هـــذه التى حاولت التقريب بين لغـــة الســـماء وبين لغـــة الأرض ، التقريب بين منطق العقل وبين منطق الوحى ســـوف تتضح أكثر من خلال الحلول التى قدمها الفارابى لبعض المشاكل الفلسفية التى عرض ، لهـــا ، رغم ذلك نقول هنا ان الفارابى « كان فيلسوفا ومسلما فى آن واحـــد ، أعنى أنه كان موقنا بجلال الفلسفة من جهـــة ومؤمنا بكمال الاســـلام من جهـــة أخرى • فالفلسفة والدين عنـــده أمران متفقان لأن كلا منهما حق ، والحق لا يخالف الحق • وان شئنا قلنا : الفلسفة والدين يعبران عن حقيقة واحـــدة من وجهين مختلفين • وكل ما فى الأمر أن الفلسفة فى سعيها للوصـــول الى الحقيقة تستعمل وســـائل غير الوسائل التى يعمد اليها الدين : ففى حين أن الدين يلجأ الى طرق التخيل والاقنـــاع النفسى ، تلجأ الفلســـفة الى المعقولات والبرهان المنطقى • وبينما الفلســـفة بطبيعتها تتجه الى « الخاصة » و « أصحاب الأذهان الصافية » نجد الدين انمـــا يتجه الى الكافة والجمهور على حســـاب ما يطيقون[1] » •

---

(١) د • عثمان أمين فى مقدمته لاحصاء العلوم للفارابى ص ٤٢ • وقارن ذلك بما يلى من حديث عن المعرفة الفلسفية والعلم النبوى •

٦ ــ شروط الانتساب للفلسفة :

رأينـــا كيف أن الفارابى قد وثق ثقة دجماطيقية فى الفلســـفة اليونانية • ورأينا أيضا كيف أنه كان يجل هذه الفلسفة اجلالا لا حد له ، لدرجـــة ذهب فيهـــا الى الجمع بين الفلاسفة اليونانيين فى بوتقة واحدة • ليس هـــذا فحسب ، بل ســـعى فى كتابه الجمع بين رأيى الحكيمين الى الجمع بين الحـــكمة اليونانية وبين الديانة الاســـلامية لأنه اعتقد ــ خاطئا ــ أن الفلسفة والدين أمران متفقان لأن كلا منهما حق ، والحق عنـــده (وعند غيره) لا يخالف الحق • فالفلسفة تســـعى الى ما يسعى اليـــه الدين • بعبارة أخـــرى ان كلا من الفلسفة والدين انما يعبران عن حقيقة واحـــدة وان اختلفت سبل التعبير : الدين يعبر عن هـــذه الحقيقة من طريق التخيل والاقناع النفسى والتمثيل ، بينما تعبر الفلسفة عن هـــذه الحقيقة من خلال المنطق والأدلة العقلية البرهانية • واذا كان الأمر كذلك فان الانتساب الى الفلسفة والاشـــتغال بها ليس أمرا سهلا ، وليس أمرا متوافرا لكل فرد أيا كـــان ، بل ينبغى أن تكون هنـــــاك « مواصفات » وشروط وخصائص ينبغى أن تتوافر فى طالب الفلسفة • ذلك أن دور الفلســـفة دور خطير • ففضلا عن أن الفلســـفة مرآة عصرها ، فانها أيضا الهادية والمرشدة للناس الى طريق الحق والصواب • وأمر هام كهذا ينبغى أن يقوم به نفر على مستوى عال من العلم والخلق والســـلوك الحسن •

وهنا يشير الفارابى الى أن على طالب الفلســـفة أن يكون محبا للصدق والعـــدل والخير وتصـــفية النفس من شوائب المـــادة وشواغل الحس • فان الذى سبيله أن يشرع فى النظـــر الفلسفى ينبغى أن يكون له بالفطرة استعداد تام للعلوم النظـــرية ، وهى الشرائط التى ذكرها أفلاطون فى كتابه فى الســـياسة (الجمهورية) • وهى أن يكون جيـــد الفهم والتصور • ثم أن يكون بالطبع محبا للصـــدق وأهله والعـــدل وأهله ، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه • وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب • تهون عليـــه بالطبع الشـــهوات والدرهم والدينار

وما جانس ذلك • وأن يكون كبير النفس عما يشين عنـــد الناس • وأن يكون ورعا سهل الانقياد للخير والعـــدل ، عسر الانقياد للشر والجور • وأن يكون قوى العزيمة على الصواب ، ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليـــه • وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليهـــا ، متمسكا بالأفعال الفاضلة التى فى ملته ، غير مخل بكلها أو بمعظمها •

والفليسوف الباطل هو الذى يتعلم العلوم النظـــرية ولم يزود ولم يعود الافعال الفاضلة بحسب ملة ما ، ولا الافعال الجميلة التى هى فى المشهور جميلة ، بل كان تابعا هواه وشهواته فى كل شىء •••• ورجل كهذا لم يشعر بالغرض الذى التمست له الفلسفة ••• فحصل على الفلسفة النظـــرية أو على أجزاء من النظـــرية فقط وظن هـــذا كافيا • بل لعله ظن أن الغرض مما حصل منهـــا أن ينال بعض ما يظنه جمهور الناس سعادات وخيرات ، فأقام عملها طلبا لذلك وطمعا فى أن ينال له بعض ذلك الغرض[1] » •

الفارابى اذن يرى أنه ينبغى أن يكون حب الحق عنـــد طالب الفلسفة أكبر بكثير من حبه للناس أيا كانت صلته بهم • بل ينبغى أن يكون طالب الفلسفة « معتدل المزاج » لا يجنح نحو هـــذا أو ذاك • وينبغى أيضا أن يكون متصفا بكل الصـــفات التى تميز كبار الرجال وتجعلهم موضع احترام وتقـــدير الكبار والصغار • يجب على طالب الفلسفة أن يكون بعيدا كل البعد عن الفجور والفسق والمكر والغدر وحب الذات • انه لا ينبغى أن يحترم أحـــدا أو يجل أحدا الا لعلمه وخلقه • ولا ينبغى عليـــه أن يخشى مالا أو جاها ••• لا ينبغى عليـــه أن يخشى فى سبيل اعلاء كلمة الحق خاش • وعنـــد الفارابى أن من كان على غير ذلك من طلاب الفلسفة فهو طالب زور •

---

(١) ص ٤٣ — ٤٤ من احصاء العلوم — نشرة د • عثمان أمين مكتبة الانجلو المصرية •

ثم يشـــير الفارابى الى المنهج أو الطرق التى ينبغى أن يسلكها طالب الفلسفة حتى يصير حكيما بحق ، فيذكر ــ بعد ذكره البرامج التى وضعها السابقون عليــه ــ أنه ينبغى لنا أن نبــدأ مع الطالب بدراسة المنطق والرياضة • ثم بعد أن يقطع الطالب شوطا كبيرا فى هــذا المجال ينبغى أن نبــدأ معه بدراســة الطبيعة ، والتى بعد أن يفرغ منهــا ينبغى عليــه أن يختتم برنامجه بدراسة ما بعد الطبيعة •

ويؤكد الفارابى من جديد على ضرورة أن يكون الطالب ، طالب الفلسفة ، جيــد الفهم والبصيرة • وأن يكون متحررا من كل الميول والأهواء والرغبات • وأن تكون نظــرته الى الأمور نظــرة موضوعية بحيث يقتحم ميــدان بحثه بعيدا عن أية أحكام مسبقة ••• الخ •

٧ ــ احصاء العلوم وتصنيفها :

تعد فكرة احصاء العلوم وتصنيفها من الأفكار التى لها أهميتها الكبرى • ذلك أن تطور العلوم الحديثــة لم ينهض الا بسبب هــذا التصنيف والتخصص • ونحن نعلم أن الفلسفة كانت فيما مضى وعاء يحتوى كل علوم العصر آنذاك • ثم بانفصال هــذه العلوم ، كل على حده عن الفلسفة ، بدأت حركة التقدم العلمى •

وفيلسوفنا باعتباره فيلسوفا كبيرا له شأن أراد أن يضع أمام المفكر العربى المســلم جملة المعارف والعلوم التى كانت ســائدة آنذاك • وهــذه بلا شك ليست مسألة هينة • اذ أن احصاء العلوم وتصنيفها والحديث عن كل علم من العلوم بدقة فائقة أمر يدل بلا شك على علو شأن الفارابى ومكانته العلمية •

والفارابى بوضعه احصاء للعلوم وتصنيفا لهــا أراد أن يفيــد الأجيال المعاصرة واللاحقة له ، حتى اذا قصد الطالب مبحثا ما ، فان عليــه أن يدرك الســمات التى تميز هــذا الفرع من العلوم ، وما هى السبل والمناهج التى ينبغى أن يلجأ اليها فى بحثه ودراسته •

أضف الى ذلك أن تدوين العلوم فى مؤلف واحـــد من شأنه أن يتيح للمثقف العربى أن يقارن بين هـــذه العلوم بعضها وبعض ، وأن يدرك أيهـــا أجدى له وما هى المباحث التى يمكن أن يبدع فيها ٠٠٠٠ يقول الفارابى فى هـــذا الصدد موضـــحا أهمية احصـــاء العلوم وتصنيفها والسبب الذى دعاه الى وضع كتاب خاص بذلك : « قصدنا فى هـــذا الكتاب أن نخص العلوم المشـــهورة علما علما ، ونعرف جمل ما يشتمل عليـــه كل واحـــد منها ، وأجزاء كل ما له أجزاء ، وجمل ما فى كل واحد من أجزائه ٠٠٠٠ لأن الانســـان اذا أراد أن يتعلم علما من هـــذه العلوم وينظر فيه ، علم على ماذا يقدم وفى ماذا ينظر وأى شىء سيفيده بنظره ، وما غناء ذلك ، وأى فضيلة تنال به ليكون اقدامه على ما يقـــدم عليـــه من العلوم على معرفة وبصيرة لا على عمى وغرر ٠

وبهـــذا الكتاب ـــ كما يقول الفارابى ـــ يقدر الانســـان على أن يقايس بين العلوم فيعلم أيها أفضل وأيها أنفع وأيها أتقن وأوثق وأقوى وأيها أوهن وأوهى وأضعف ٠

وينتفع به أيضا فى تكشيف من أدعى البصر بعلم من هـــذه العلوم ولم يكن كذلك ٠ فانه اذا طولب بالاخبار عن جملة ما فيه وباحصـــاء أجزائه وبجمل ما فى كل جزء منه ، فلم يضطلع به ، تبين كذب دعواه وتكشف تمويهه ٠

وبه يتبين أيضا فيمن يحسن علما منهـــا ، هل يحسن جميعه أو بعض أجزائه ، وكم مقـــدار ما يحســـنه ٠ وينتفع به المتأدب المتفنن الذى قصده أن يشـــدو جمل ما فى كل علم ومن أحب أن يتشـــبه بأهل العلم ليظن به أنه منهم[1] » ٠

ثم يبـــدأ الفارابى بعـــد ذلك الحديث عن علوم عصره موضـــحا أهم الموضوعات التى يبحثها كل علم من هـــذه العلوم مع الاشـــارة الى

(١) ص ٥٣ ـــ ٥٤ من احصاء العلوم ٠

بعض الآراء المتباينة فى هـذا الصدد • ولا يفوت الفارابى ذكر بعض الأخطاء أو ان شئت الأغاليط التى يمكن أن تترتب على سـوء الفهم أو سـوء التحليل •

وقبـل أن نشـير الى تصنيف الفارابى للعلوم نود أن نذكر فى البداية أن فيلسوفنا قد قسم العلوم الى قسمين رئيسيين :

(أ) علوم جزئية •

(ب) علوم كليـة •

وما يميز هـذا الأخير هو أنه ينظر ويبحث فى الأشـياء العـامة التى تعم سـائر الموجودات والأشـياء ، دون أن يهتم بشىء معين يخص كل موجود على حـده • ولهـذا فان هـذا العلم يبحث فى الوحدة والكثرة والزمان والحـركة والقوة والفعل والعلة والمعلولة •••• كذلك يشـير الفارابى هنـا الى أن العلم الالهى من جملة هـذا المبحث ، لأنه لا يهتم بالجزء بل بالكل ، يهتم بالموجود الأول الذى يغطى ويعم سـائر الموجودات كلها • وهـذا معناه أنه فى الوقت الذى تتعدد فيه العلوم الجزئية وتتباين نجد أن العلم الكلى علم واحد •

يقول الفارابى « العلوم منهـا جزئية ومنهـا كليـة • والعلوم الجزئية هى التى موضوعاتها بعض الموجودات أو الموهومات ، ويختص نظرها بأغراضها الخاصـة بها مثل علم الطبيعة ، فانه ينظر فى بعض الموجودات وهو الجسم من جهة ما يتغير ويتحرك ويسكن عن الحركة ، ومن جهة ما له مبادىء ذلك ولواحقه • وعلم الهندسة ينظر فى المقادير من جهة ما تقبل الكيفيات الخاصـة بها والاضافات الواقعة فيهـا فى مبادئها ولواحقها ، ومن جهة ما هى كذلك ••• الخ وليس لشىء منهـا (العلوم الجزئية) النظر فيما يعم جميع الموجودات •

وأما العلم الكلى فهو الذى ينظر فى الشىء العام لجميع الموجودات ، مثـل الوجود والوحـدة ، وفى أنواعه ولواحقه وفى الأشـياء التى

لا تعرض بالتخصيص لشيء شيء من موضوعات العلوم الجزئية مثل التقدم والتأخر والقوة والفعل والتام والناقص .... وفي المبدأ المشترك لجميع الموجودات وهو الشيء الذي ينبغي أن يسمى باسم الله جل جلاله وتقدست أسماؤه . وينبغي أن يكون العلم الكلي علما واحدا . فانه لو كان علمان كليان ، لكان لكل واحد منهما موضوع خاص . والعلم الذي له موضوع خاص وليس يشتمل على موضوع علم آخر هو علم جزئي ... فكلا العلمين جزئيان ، وهذا خلف ، فاذن العلم الكلي واحد(١) » .

أما عن تصنيف الفارابي لعلوم عصره فكان على الوجه التالي :

١ — علم اللسان .

٢ — علم المنطق .

٣ — علم التعاليم (وله فروع متعددة) .

٤ — العلم الطبيعي .

٥ — العلم المدني .

٦ — علم الفقه .

٧ — علم الكلام .

ولنبدأ بعرض موجز للغاية لكل علم من هذه العلوم كما ذكرها الفارابي :

١ — أما عن علم اللسان :

فيذهب أبو نصر الى أنه يتضمن أمرين رئيسيين :

(أ) حفظ اللغة (أية لغة) .

---

(١) من كتاب أغراض أرسطو فيما بعد الطبيعة عن د . أبو ريده في كتاب نصوص فلسفية عربية ص ٧١ — النهضة المصرية سنة ١٠٥٥ م .

(ب) الوقوف على القواعد والقوانين التى تحكم هـذه اللغـة (النحـو) •

ونحن نعلم أن اللغة تتكون من مجموعة من الألفاظ • واللفظ قـد يكون مفردا وقد يكون مركبا • أما عن اللفظ المفرد فهو مثـل أحمد ، على ، أبيض ، أسود ••• أما اللفظ المركب فيتكون من لفظين على الأقل : أحمد طالب ، الانسـان حيوان • والألفاظ المفردة منهـا ما هى ألقـاب أعيان مثل : محمد ، على ، خديجة • ومنهـا ما يدل على أجناس الأشياء كالانسـان ، الحيوان ، النبات ، الألوان •

ويرى الفارابى أن « علم اللسان » عنـد كل أمة ينقسم سـبعة أقسـام هى : علم الألفاظ المفردة ، وعلم الألفاظ المركبة ، وعلم قوانين الألفاظ عنـدما تكون مفردة ، وقوانين الألفاظ عندما تركب ، وقوانين تصحيح الكتابة ، وقوانين تصحيح القراءة ، وقوانين الأشـعار •

وعلم الألفاظ المفردة الدالة يحتوى على علم ما تدل عليـه لفظة لفظة من الألفاظ المفردة الدالة على أجناس الأشـياء وأنواعها وحفظها وروايتها كلها الخاص بذلك اللسـان ، والدخيل فيه ، والغريب عنه ، والمشهور عنـد جميعهم •

أما علم الألفاظ المركبة فهو علم الأقاويل التى تصادف مركبة عنـد تلك الأمة وهى التى صنعها خطباؤهم وشعراؤهم ونطق بهـا بلغاؤهم وفصحاؤهم المشهورون عندهم وروايتها وحفظها طوالا كانت أو قصارا ، موزونة كانت أو غير موزونة ••• الخ •

٢ ــ أما عن علم المنطق :

فنحن نعلم أن الفارابى يعد ثانى اثنين ــ بعد أرسطو ــ كان لهما شأن فى تقـديم المنطق • اذ أن أهم ما كتبه الفارابى كان متعلقا بالمنطق الارسطى : سـواء بالشرح والتحليل والنقـد والتمحيص والتلخيص والاضافة وغيرها •••

وعن هــذا المبحث يقول المعلم الثانى : ان صــناعة المنطق تعطى بالجملة القوانين التى شأنها أن تقوم العقل وتســدد الانسان نحــو طريق الصواب ونحــو الحق فى كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات والقوانين التى تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط فىالمعقولات والقوانين التى يمتحن بها فى المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيــه غالط .

وهنا يشــير الفارابى الى أن ثمة نوعا من المعقولات لا يمكن أن يخطىء الانســان فيه أبدا . ويقصد بذلك البديهيات . تلك التى يجد الانســان نفسه وكأنها فطرت على معرفتها والتيقن بها مثل : الكل أعظم من الجزء ، وكل ثلاثة عــدد فردى والشيئان المتناقضان لا يجتمعان . ولا يمكن أن يوجد الشىء فى وقت واحــد فى مكانين متباينين ... الخ .

أما المعقولات الأخــرى التى يمكن أن يخطىء الانســان فيها فهى تلك التى تعتمد على الفكر والنظــر والاستدلال والقياس والاستنتاج . ويرى الفارابى ، فى بيان أهميــة المنطق ، أنه اذا كانت لدينا هــذه القوانين التى تعصم الذهن من الوقوع فى الخطأ « والتمسنا استنباط مطلوب وتصحيحه عند أنفســنا ، لم نطلق أذهاننا فى تطلب ما تصححه مهملة تســبح فى أشــياء غير محددة ، وتروم المصير اليه من حيث اتفق ، ومن جهات عسى أن تغلطنا فتوهمنا فيما ليس بحق أنه حق فلا نشــعر به . بل ينبغى أن نكون قد علمنا أى طريق ينبغى أن نسلك اليه وعلى أى الأشــياء نسلك ومن أين نبتدىء فى السلوك(١) » .

وفى مقابل ذلك يرى الفارابى أننا اذا جهلنا المنطق « كانت حالنا فى جميع هــذه الأشياء بالعكس وعلى الضد . وأعظم من جميع ذلك وأقبحه وأشــنعه وأحراه أن يحذر ويتقى هو ما يلحقنا اذا أردنا أن ننظــر فى الآراء المتضادة أو نحكم بين المتنازعين فيهــا وفى الأقاويل والحجج التى يأتى بهــا كل واحــد ليصحح رأيه ويزيف رأى خصمه .

---

(١) ص ٦٩ من احصاء العلوم .

فانا ان جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقن على صواب ما أصاب منهم كيف أصاب ومن أى جهة أصاب ، وكيف صارت حجته توجب صحة رأيه ، ولا على غلط من غلط منهم أو غالط كيف ومن أى جهة غالط أو غلط ، وكيف صارت حجته لا توجب صحة رأيه ، فيعرض لنا عند ذلك : اما أن نتخير فى الآراء كلها حتى لا ندرى أيها صحيح وأيها فاسد ، واما أن نظن أن جميعها على تضادها حق أو نظن أنه ليس ولا فى شىء منها حق • واما أن نشرع تصحيح بعضها وتزييف بعضها ونروم تصحيح ما نصحح وتزييف ما نزيف من حيث لا ندرى من أى وجه هو كذلك • فان نازعنا فيما نصححه أو نزيفه لم يمكنا أن نبين له وجوه ذلك ••• »(١) •

ثم يبين أن أهمية المنطق ترجع أيضا الى أننا نستطيع أن نقف من خلاله على فلسفة الآخرين وأن نختبر هذه الفلسفة بالمنطق لكى ندرك هل هم على حق أم على باطل • ثم يوجز الفارابى الرأى بالقول « وبعد : فهذه مضرة جهلنا بالمنطق ومنفعة علمنا به • وبين أنه ضرورى لمن أحب أن لا يقتصر فى اعتقاداته وآرائه على الظنون وهى الاعتقادات التى لا يأمن صاحبها عند نفسه أن يرجع عنها الى أضدادها • وليس بضرورة لمن آثر المقام والاقتصار فى آرائه على الظنون وقنع بها(٢) » •

بعد ذلك يتحدث الفارابى عن الصلة بين المنطق وعلم العروض حيث يرى أن « نسبة علم المنطق الى المعقولات كنسبة العروض الى أوزان الشعر » •

ثم يتعرض الفارابى فى هذا الصدد الى سبب تسميته (المنطق) بهذا الاسم ، حيث أوضح أن هناك ثلاث احتمالات :

١ — أحدها أنه سمى هكذا لعلاقته بالقول الخارج بالصوت ، وهو الذى به تكون عبارة اللسان عما فى الضمير •

---

(١) ص ٧١ — ٧٢ من احصاء العلوم •

(٢) ص ٧٣ من احصاء العلوم •

٢ ــ القول المركوز فى النفس ، وهو المعقولات التى تدل عليها الألفاظ •

٣ ــ الأمر الثالث يرجع الى القوة النفسية المفطورة فى الانسان والتى بها يمتاز عن سائر الحيوانات والكائنات الأخرى • لأن الانسان هو الكائن الوحيد الذى يحصل المعقولات ويرتبها ويحللها ويركب بعضها ببعض •

لهذه الأسباب الثلاثة ، أعنى من حيث أن هذا المبحث ، لما كان يعطى قوانين فى النطق الخارج وقوانين فى النطق الداخل ، ويقوم بما يعطيه من القوانين فى الأمرين النطق الثالث الذى هو فى الانسان بالفطرة ، ويسدده حتى لا يفعل فعله فى الأمرين الا على أصوب ما يكون وأتمه وأفضله ••• سمى باسم مشتق من النطق(١) » •

٣ ــ أما عن علم التعاليم :

فيرى الفارابى أنه يضم مجموعة من العلوم هى :

(أ) علم العدد (الحساب) •

(ب) علم الهندسة •

(جـ) علم المناظر (قريب الشبه من علم الهندسة)

(د) علم النجوم •

(هـ) علم الموسيقى •

(و) علم الأثقال (والمقصود هنا الكم أى الفحص عن أصول القول فى الموازين والبحث فى الآلات المحركة والمتحركة) •

(ز) علم الحيل (والمقصود العلم العملى أى الافادة من العلوم السابقة) •

---

(١) ص ٧٨ ــ ٧٩ من الاحصاء •

٤ ــ العلم الطبيعى :

يرى الفارابى أن هــذا العلم يبحث فى الأجسام بوجه عام حيث قسمها الى قسمين :

(أ) أجسام طبيعية (الســماء ، الأرض ، النبات الحيوان) •

(ب) أجسام صناعية ، وهى تلك التى وجدت عن طريق تدخل الارادة الانسانية مثل النسيج والزجاج والســيارة ••• الخ • أى أن ما يميز الطبيعى عن الصــناعى هو أن أى جسم لم يتدخل الانســان فى تشكيله يعد طبيعيا • أما تلك التى لا وجود لها الا بالانســان فانها تعد أجساما صناعية •

ومما يهتم به هــذا العلم : المباحث الخاصــة بالفعل والانفعال والمــادة والصــورة •• وبالجملة يتحدث عن العلل الأربع التى تحدث عنها من قبل أرسطو : العلة المــادية ، والعلة الصورية ، والعلة الفاعلة ، ثم العلة الغائية •

٥ ــ العلم الالهى :

وقد أدرج الفارابى هــذا العلم مع العلم الطبيعى • ومن المعروف أن هــذا المبحث يتعلق بما قبل الطبيعة (أو بما بعدها أو بما فوقها والمعنى واحــد) • ويرى فيلســوفنا أن هــذا العلم ينقسم الى ثلاثة أقســام :

(أ) القسم الأول يبحث عن الموجودات من حيث هى موجودات • أى يبحث فيما يعرض للأجسام من كون وفساد وحركة وتغير ••• الخ •

(ب) القسم الثانى يفحص فيــه عن مبادىء البراهين فى العلوم النظرية الجزئية (منطق ــ هندسة) •

(جـ) أما القسم الثالث فيبحث فى الموجودات اللامادية : وجودها ، طبيعتها ، كونها ، فسادها ، وهل هى واحدة أم متكثرة ، وهل كلها كاملة أم

متفاوتة فى الكمال ••• حيث ينتهى الى القول انها « متفاضلة فى الكمال »• ثم يبرهن انها على كثرتها ترتقى من عند انقصها الى الاكمل ، فالاكمل، الى أن تنتهى فى آخر ذلك الى كامل ما لا يمكن أن يكون شىء هو أكمل منه »[١] •

كذلك يبحث هذا العلم فى نشأة الوجود ، وكيف أن بعض الموجودات تال ومتوال للبعض الآخر • لان الفارابى ، كما سوف نرى ، من القائلين بنظرية الفيض والصدور •

٥ ـ العلم المدنى :

هذا المبحث يختص بالفحص عن أصناف الافعال والسنن الارادية وعن الملكات والاخلاق والشيم التى عنها تكون الافعال والسنن • وبالجملة يتضمن هذا العلم البحث عن الغايات والمنافع والاهداف التى يسعى اليها الانسان ، وهل يمكن أن تتحقق فى هذه الحياة الدنيا أم أن ثمة حياة أخرى يمكن أن تتحقق فيها السعادة للانسان ! ويرتبط بذلك كله موقف الفارابى من المدينة الفاضلة ، وطبيعة الحكومة التى تحكمها ، والخصال التى ينبغى أن يتصف بها سكان هذه المدينة •• الخ •

٦ ـ أما علم الفقه :

فيرى الفارابى أنه صناعة « بها يقتدر الانسان على أن يستنبط تقدير شىء ما لم يصرح واضح الشريعة بتحديده عن الاشياء التى صرح فيها بالتحديد والتقدير ، وأن يتحرى تصحيح ذلك على حسب غرض واضع الشريعة بالملة التى شرعها فى الامة التى لها شرع •

وعلم الفقه ينقسم الى جزءين :

(ا) جزء فى الآراء •

(ب) جزء فى الافعال •

---

(١) ص ١٢١ من الاحصاء •

أو ان شئت قل : انه علم وفن : علم من جهة المعرفة والنظر ، وفن من جهة العمل والتطبيق والسلوك .

٧ ــ أما العلم الاخير الذى أشار اليه الفارابى فهو علم الكلام، الذى حده بالقول انه صناعة أو ملكة « بها يقتدر الانسان على نصرة الآراء والافعال المحددة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل . والكلام ــ عند الفارابى ، شأنه شأن الفقه : منه قسم خاص بالعلم والآخر خاص بالعمل .

٨ ــ فكرة الالوهية :

(أ) تمهيد :

الفارابى فيلسوف مسلم . هذه حقيقة وأمر واقع . والفارابى فيلسوف أفاد من الفلسفة اليونانية وأعجب بها اعجابا لا حد له . هذه أيضا حقيقة واقعة . الامر الثالث أيضا أن الفارابى قد جهل وجه أرسطو الحقيقى جهلا واضحا . أى أن فلسفة أرسطو قد اختلطت لديه بفلسفة افلاطون والافلاطونية المحدثة . وهذا أيضا حقيقة واقعة لا مناص من الاعتراف بها .

والسؤال الآن : على ماذا تدل هذه الملاحظات السابقة ؟ عندنا أن من يسعى لمعالجة فلسفة الفارابى وتناولها ومحاولة تقديمها لطالب الفلسفة، ينبغى عليه أن يضع نصب عينيه ما ذكرناه هنا . اذ على ضوء هذه الملاحظات الثلاث يستطيع المرء أن يحل مشكلات كثيرة يصعب عليه فهمها فى فلسفة الفارابى . كذلك يستطيع أيضا من خلالها أن يفهم (ويبرر) بعض الآراء المتناقضة التى وقع فيها الفارابى ، مع ما له من باع طويل ومعرفة لا تنقصها الفطنة والدراسية بالمنطق وبفروعه وبمشاكله .

لقد اعتقد الفارابى أن الحقيقة واحدة . وهذه الحقيقة الواحدة يسعى اليها الدين ، كما تسعى اليها الفلسفة . ومن ثم لا ينبغى ــ كما ذكرنا ــ أن يكون ثمة تناقض : لا بين الفلاسفة بعضهم وبعض ولا بينهم

من جهة وبين رجال الدين المخلصين من جهة أخرى • وسبب هـذا الفهم البسيط (والساذج فى رأيى) لموقف الفلسفة والدين من كشـف النقاب عن الحقيقة ، سعى فيلسوفنا الى الجمع بينهما والى الجمع أيضا بـين الفلاسفة مع تضارب آرائهم ومواقفهم • وهنا نود الاشارة الى أن الفارابى فى معالجته لقضية الالوهية قد « آلف » بين الدين والفلسفة ، وجمع بين العناصر الاسلامية والعناصر اليونانية كما سنرى • ولقد حالفه التوفيق أحيانا ، وجانبه أحيانا أخرى • لان ثمة أوجه شبه ، وثمة أيضا أوجـه خلاف كبيرة بين الدين الاسلامى من جهة وبين غيره من ثقافات وديانات من جهة أخرى • بعبارة ثانية لقد وفق الفارابى وأخفق فى محاولته الجمع بين منطق الوحى وبين منطق العقل (الفلسفة بوجه خاص) لان الاتفاق بين الاسلام وبين غيره من ثقافات وديانات لم يكن اتفاقا كاملا ، كمـا أن الاختلاف بينه وبينها لم يكن اختلافا كاملا •

(ب) الوجود والماهية :

رأينا أن الكندى اعتمد فى أدلته على وجود الله على هذا العالم المحسوس • ولهذا فانه أطلق على الله « مؤيس الايسات عن ليس » أى ربطه بهذا العالم الذى استند اليه فى الوصول الى الله • فالله عند الكندى معروف من جهة كونه موجدا محدثا • لكن هذا النمط من التفكير تغـير على يد الفارابى ، بحيث أضحى الاسـتدلال على وجود اللـه قائما على الفـكر أولا • فبينما اسـتدل الكنـدى على وجود اللـه من خلال الوجود المحسوس ، نجد أن الفارابى سعى الى ادراك الله من خلال الوجود الفكرى ، من خلال الوجود المنطقى الصرف • ولهذا بدأ الفارابى ، واعتمادا على النظر العقلى الخالص فى تقسيم الوجود الى ممكن وواجب بغيره ثم واجب بذاته • ولهذا بدأ الفارابى ، واعتمادا على النظـر العقلى الخالص فى تقسيم الوجود الى ممكن وواجب بغيره ثم واجب بذاته • ولهذا فقد عرف الله عنده بحسبانه واجب الوجود بالذات • وهو مصطلح لا يخلو من دلالة عقلية خالصة •

لقد بدأ المعلم الثانى ، أول ما بدأ ، بالتمييز بين الهوية والماهية ، بين

الوجود المادى المحسوس وبين الوجود الكلى المجرد ٠ حيث أوضح أن تعقل الوجود أو الانية شىء وتعقل الماهية شىء آخر ٠ ولا يعنى البتة أن يدرك المرء الوجود أنه قد أدرك الماهية ٠ كما لا يعنى ، من جهة أخرى ، ادراك الماهية ادراك الوجود ذاته ٠ وهذا ان دل على شىء فانما يدل على أن الانية مختلفة عن الماهية ٠

فعلى سبيل المثال يرى الفارابى أن تعقلنا للانسانية يختلف عن تعقلنا لانسان معين ٠ لاننا نميز فى داخل الانسان بين ماهيته المعقولة وبين وجوده المحسوس المشار اليه ٠ ونحن كثيرا ما ندرك أحمد ، على ، دون أن ندرك أو نعقل أى نغفل عن ادراك الانسانية ٠ وهذا يوضح أن الماهية متميزة عن الهوية ٠ كذلك فاننا نعقل الماهية دون أن نعقل كل انسان على حده ٠ معنى هذا أنه فى عالمنا المحسوس هذا نجد أن الانية أو الهوية متميزة عن الماهية ٠ يقول الفارابى :

« الامور التى قبلنا لكل منها ماهية وهوية ٠ وليست ماهيته هويته ولا داخلة فى هويته ٠ ولو كانت ماهية الانسان هويته لكان تصورك ماهية الانسان فعلمت وجوده ، ولكان كل تصور للماهية يستدعى تصديقا ٠ ولا الهوية داخلة فى ماهية هذه الاشياء والا لكان مقوما لا يستكمل تصور الماهية دونه ويستحيل رفعه عن الماهية توهما ، وكان قياس الهوية من الانسان قياس الجسمية والحيوانية »(١) ٠ هذا معناه اذن إن الوجود الفردى ، الوجود العينى ، الوجود الشخصى ليس داخلا البتة فى حد الماهية ٠ ومن ثم لا يكون مقوما لها ٠ والا لو كان مقوما لها لما استطعنا أن نتعقل الماهية دون أن نتعقل ما صدقاتها ، وهذا غير جائز ٠ اذن الماهية متميزة عن الهوية ٠ وتأتى أهمية هذا التمييز من جهة أن الفارابى يعتمد عليه فى اثبات الوجود الالهى ٠ لانه اذا كانت الماهية متميزة عن الهوية أو الانية ، لكان معنى هذا أن وجود الماهية للهوية ، أى وجود الماهية داخل

---

(١) الفارابى : فصوص الحكم ص ٤٧ نشرة محمد حسن آل ياسين بغداد سنة ١٩٧٦ م ٠

الوجود الحسى ليس لذات الوجود الحسى وانما هو من جعل جاعل ان صح التعبير أو من فعل فاعل آخر ••• ويستمر التسلسل الى أن نصل الى فاعل أول لا ينبغى أن تكون هويته متميزة عن ماهيته « اذا لم تكن الهوية للماهية — التى ليست هى الهوية — عن نفسها ، فهى لها عن غيرها • فكل ما هويته غير ماهيته وغير المقدمات لماهيته فهويته عن غيره، وتنتهى الى مبدأ لا ماهية له مباينة للهوية »[1] •

ان الماهية اذا تحققت وتعينت فى وجود محدود مشار اليه ، فانها لا بد لها من علة خارجة عنها • وهذه العلة يجب أن تكون ماهيتها عين هويتها أى يجب أن تكون حقيقتها المعقولة عين وجودها ، والا فلو كانت ماهيتها مغايرة لهويتها لاحتاجت الى علة أخرى وتسلسل ذلك • واذن فلا بد أن تنتهى الماهيات والهويات فى الممكنات الى العلة الاولى التى هى واجب الوجود الذى ماهيته ووجوده شىء واحد •

كذلك اعتمد الفارابى على العقل بغض النظر عن الوجود فى تقسيمه الى الماهية : ماهية معلولة ، ماهية ممكنة وأخرى غير معلولة ، ومن ثم قسم الوجود الى وجود ممكن ووجود واجب ، وجود ماهيته مباينة لهويته (وجود معلول) ووجود آخر ماهيته عين هويته • وهذا هو الوجود الواجب • وفى هذا الصدد يميز الفارابى بين :

(أ) الممكن •

(ب) الواجب بغيره •

(ج) ثم الواجب بذاته •

فالشىء قبل أن يخرج الى حيز الوجود كان ممكنا • ثم بعد أن خرج الى الوجود أصبح واجبا • لكن وجوبه الحادث بعد أن لم يكن يختلف عن ذلك الوجود الحاضر دائما والذى لا يغيب البتة • وينبغى أن يكون الواجب بغيره مختلفا عن الوجود الازلى • ان ثمة بالتأكيد اختلافا

(١) ص ٤٩ — ٥٠ من فصوص الحكم •

بين الوجود الذى لم يكن ثم كان وبين ذلك الكائن بصفة دائمة بحيث لا نتصور عدمه •

أما عن الماهية المعلولة ، ومن ثم الوجود الممكن ، فقد قال الفارابى انه « لا يمتنع فى ذاتها وجودها والا لم توجد ، ولا يجب وجودها بذاتها والا لم تكن معلولة • فهى فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، وتجب بشرط مبدئها وتمتنع بشرط لا مبدئها • فهى فى حد ذاتها هالكة ، ومن الجهة المنسوبة الى مبدئها واجبة ضرورة • فكل شىء هالك الا وجهه »(١) •

والوجود المعلول ، أو ان شئت الماهية الممكنة ، لا توجد البتة من ذاتها ، والا لما كانت ممكنة ، كما أنه ليس ثمةمايمنع أو يحول دون وجودها اذا تعلقت بها ارادة الموجود ، والا لما صح أن تكون ممكنة • فالممكن هو ما يجوز أن يتحقق فى الوجود الخارجى ، بعكس الممتنع الذى يستحيل وجوده • ولا شك أن الوجود القائم بذاته غير الوجود القائم بغيره « الماهية المعلولة لها عن ذاتها أنها ليست ، ولها عن غيرها أن توجد • والامر الذى عن الذات قبل الامر الذى ليس عن الذات »(٢) • أى أن الوجود الواجب لا بد أن يسبق بالضرورة الوجود الممكن • فاذا كان (أ) شرطا رئيسيا فى وجود (ب) ، فينبغى أن نسلم بأن وجود (أ) لا بد أن يسبق بالضرورة وجود (ب) ، ولا بد أن نرد وجود (ب) الى وجود (أ) اذ لو لم يكن (أ) موجودا ما صح أن يوجد (ب) • ولهذا اذا ارتفع وجود (ب) لم يرتفع ، مثلا ، وجود (أ) • أما اذا رفعنا وجود (أ) لارتفع وجود (ب) • العلة اذا لا بد أن تسبق المعلول بالضرورة ، بغض النظر عما اذا كان هذا السبق ذاتيا أم زمانيا • ويرى الفارابى أن الاشياء الممكنة والتى تصير واجبة ، متعددة متباينة ، فالاجزاء كثيرة ، لكن الكل واحد• فثمة أفراد وأنواع وأجناس وجنس الجنس ••• الخ حتى نصل الى واجب الوجود الواحد والوحيد • وهنا يوضح الفارابى أن الكثرة لا ترجع الى

---

(١) ص ٥٠ من الفصوص •

(٢) ص ٥٠ من الفصوص •

الماهية بل ترجع الى الانية ، ترجع الى الماهية ، ترجع الى مصدر التعين والتشخيص والتفرد • « •• كل ماهية مقولة على كثيرين ، وليس قولها على الكثيرين لماهيتها ، والا لما كانت ماهيتها لمفرد ، فذلك عن غيرها ، فوجودها معلول » (١) • أى أن هناك مجموعة متعددة من الانيات أو الهويات • لكن ما يجمع بينها ويوحدها أنها تشترك فى ماهية واحدة • ولما كان الامر كذلك فان تعددها يرجع لامر آخر مباين للماهية ، يرجع للوجود الحسى ، يرجع للانية •

على ضوء ذلك ، أقصد على ضوء التمييز بين الماهية وبين الانية والهوية • وعلى ضوء التمييز بين الكل وبين الجزء ، وعلى ضوء التمييز بين المعلول وبين العلة ، وعلى ضوء التمييز بين الممكن وبين الواجب • وعلى ضوء التمييز بين الواجب بذاته وبين الواجب بغيره • على ضوء ذلك كله ذهب الفارابى الى أن الطريق الى معرفة الله اما أن يتم عن طريق الجدل الصاعد واما أن يتم عن طريق الجدل الهابط • اما أن تصل اليه سبحانه من خلال هذا العالم المحسوس ، واما أن ندرك العالم المحسوس بعد ادراكنا لله • انى أستطيع أن أنظر فى هذا العالم الممكن والواجب بغيره كى أصعد منه الى الواجب بذاته ، واما أن أصل الى الوجود الالهى عن طريق التأمل العقلى الخالص فى الوجود والمعرفة (قارن البرهان الانطولوجى على وجود الله عند ديكارت) • بعبارة أخرى أستطيع أن الحظ الوجود الالهى : اما من النظر فى الممكن والصعود منه الى ما قبله أو ما فوقه ، واما أن ألحظ هذا الوجود عينه من النظر فى الوجود الواجب بغيره •

« لك أن تلحظ عالم الخلق فترى فيه امارات الصنعة • ولك أن تعرض عنه وتلحظ عالم الوجود المحض • وتعلم أنه لا بد من وجود بالذات ، وتعلم كيف ينبغى أن يكون عليه الوجود بالذات • فان اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعد وان اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل •

---

(١) ص ٥١ من النصوص •

تعرف بالنزول أن ليس هذا ذلك ، وتعرف بالصعود أن هذا هذا • سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف بربك أنه علي كل شىء شهيد » (فصلت ــ ٥٣) »(١) •

واضح اذن أن الفارابى هنايشير الى وجود طريقين للوصول الى العلة الاولى وأدراكها • الطريق الطبيعى ، الطريق الكونى ، وهو طريــق الفلاسفة الطبيعيين • وذلك حينما نص على ذلك بالقول « فان اعتبرت عالم الخلق » • ومع أن هذا الدليل قد اعتمد عليه نفر كثير من الحكمــاء والمتكلمين ، الا أن الفارابى قد تحدث عنه بحذر شديد • ولهذا فقد ذهب الى أن الطريق الآخر ، طريق الحكماء الالهيين أفضل بكثير وآمن من هذا الطريق الذى يعتمد على النظر فى الكون والارتقاء منه الى ما فوقه •

ان الفارابى يفضل الوصول الى الله من خلال فكرة الله ذاتها • هو من حيث المبدأ لا يعارض الوصول اليه من النظر فى هذا العالم الممكــن المتغير ، لكنه يرى أن العقل الانسانى نظرا لقصوره ونظرا لتشويش الخيال وغلبته العقول ، كثيرا ما يضل العقل فى بيداء العالم ويعود ، اذا اعتمد على هذا الطريق وحده ، جاحدا منكرا ، كافرا • فعن هذا الطريق وصلت بعض العقول ، لكن عقولا أخرى ضلت وضاع من قدميها الطريق ••• ولمثل هذه الاسباب فضل الفارابى الوصول الى الله من خلال فكرة الله نفسها • لانه يرى أن معرفتى للحق تتضمن معرفتى لغير الحق • لكن معرفتى لغير الحق لا تؤدى بى الى معرفة الحق • أى أن معرفة الله (بخصائصه وصفاته) من شأنها أن تؤدى الى معرفة العالم المحسوس بما هو عليه • لكن معرفتى لهذا العالم المحسوس (الانيات والهويات) قد لا تؤدى الى معرفة الماهيات فحسب ، قد لا تؤدى الى معرفة الموجود الذى ماهيته عين هويته • وهذا ما قصده الفارابى من قوله « اذا عرفت ــ أولا ــ الحق عرفت الحق وعرفت ما ليس بحق • وان عرفت الباطــل أولا عرفت الباطل ولم تعرف الحق (على ما هو حقه) • فأنظر الى الحق

---

(١) ص ٦٢ ــ ٦٣ من فصوص الحكم .

فانك لا تحب الآفلين ، بل توجه بوجهك الى وجه من لا يبقى الا وجهه »
(ص ٦٣ من الفصوص)(١) •

ولقد نبه الفارابى على أن هذا الطريق الى معرفة الله ليس معــدا ومهيئا لكل واحد أيا كان ••• بل انه طريق شاق ملىء بالجد والاجتهــاد والمثابرة والبذل والتضحية • ولهذا فانه يعتمد ــ بعكس الطريق الاول ــ على تصفية النفس ومجاهداتها « ان لك منك غطاء ، فضلا عن لباســك من البدن • فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد • فحينئذ تلحق • فلا تسأل عما تباشره • فان المت فويل لك ، وان سلمت فطوبى لك وحسن مآب •• وأنت فى بدنك كأنك لست فى بدنك، وكأنك فى صقع الملكوت • فترى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر • فاتخذ لك عند الحق عهدا الى أن تأتيه فردا » (٢) •

(ج) الصفات الالهية :

الفارابى ككل الفلاسفة الاسلاميين يؤمن باله واحد قادر خالق جليل حكيم • ويؤمن بصفات الله كما جاءت فى القرآن مع تفسير خاص كمــا سنرى • ومع ذلك فان ايمان الفارابى بالفلسفة اليونانية وتأثره بها قــد أدى به الى الخروج عن الروح الاسلامية كما أشرنا ونشير •

يبدأ الفارابى حديثه عن الصفات الالهية بذكر أن الله لا يمكن أن يعرف • فمن شروط التعريف أن يكون دالا على الجنس القريب والفصل النوعى • فالانسان حيوان ناطق • فحيوان جنس للانسان • أما صفــة

---

(١) لاحظ ان المصطلحات المســتخدمة فى الدليــل الكــونى هى : الحادث والمحدث والموجد والمبدع والابداع ... أما المصطلحات المستخدمة فى الاستبدلال على اللــه من الطريق الآخــر ، الطريق الذى يبــدأ بعالم الأمر (الطريق الانطولوجى بالمعنى الديكارتى) فهى مصطلحات عقلية خالصة مثل : الممكن والواجب بذاته والواجب بغيره ... الخ .

(٢) ص ٦٨ — ٦٩ من الفصوص وراجع د . محمــد جــلال شرف : اللــه والعالم والانســان فى الفكر الاســلامى ص ٣٣٢ — ٣٣٦ ط ٢ ســنة ١٩٧١ دار المعارف .

النطق فهى فصل نوعى يبعد جميع الحيوانات الاخرى غير الناطقة عن الانسان . هذا هو شرط التعريف . فاذا لم يكن لله جنس ، وهو كذلك، واذا لم يكن له فصل نوعى ، وهو سبحانه كذلك ، فانه لا يمكن أن يعرف . « ان كل شىء كان لا ينقسم من وجه ما فهو واحد من تلك الجهة التى بها لا ينقسم . فانه ان كان من جهة فعله فهو واحد من تلك الجهة . وان كان من جهة كيفيته فهو واحد من جهة الكيفية . وما لا ينقسم فى جوهره فهو واحد فى جوهره . فاذن كان الاول غير منقسم فى جوهره »(١) . ولهذا قلنا ان الله غير قابل للتعريف .

والله واحد ووحيد ، لا مثيل له ولا شبيه ولا ند . لا يشاركه أحد فى ملكه . ذلك أن كل موجوديتميز بوجوده عن غيره . وكل موجود له كيانه الخاص عن كل ما عداه . استقلال الموجود عن غيره وتحيزه يدل على وحدته « أن أحد معانى الوحدة هو الوجود الخاص الذى به ينحاز كل موجود عما سواه ، وهى التى بها يقال لكل موجود واحد من جهة ما هو موجود الوجود الذى يخصه . وهذا المعنى من معانى الواحد يساوق الموجود الاول »(٢) .

والله عند الفارابى أزلى دائم الوجود بجوهره وذاته من غير أن تكون به حاجة فى أن يكون أزليا الى شىء آخر يمد بقاءه ، بل هو بجوهره كاف فى بقائه ودوام وجوده . ولا يمكن أن يكون وجود أصلا مثل وجوده »(٣) .

ومعنى أزلى أن الله قديم لا أول لوجوده . واذا كان الله لا أول لوجوده فانه بالمثل لا نهاية لوجوده . والله دائم الوجود ، ومعنى ذلك أنه باق لا يتغير ولا يفسد لانه قديم ثابت . والله دائم الجود لان وجوده

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨ — ٩ — مكتبة صبيح ط ٢ سنة ١٩٤٨ م ولهذا قلنا ان الله غين قابل للتعريف .

(٢) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٣ .

من ذاته لا من شيء آخر ، وأنه موجود لذاته لا لسبب حتى يزول السبب. ووجود الله لا مثيل له لان كل ما عداه وجوده حادث متغير يستمد وجوده من الغير .

والوجود الالهى عند الفارابى لا يعنى أن الله مادى أو له مادة . فالله عنده عقل بالفعل فى جوهره على حد تعبيره . هو سبحانه ليس بمادة لان المـــادة تشغل حيزا معلوما ومحدودا تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . ثم ان المـــادة تحس وتلمس والله لا يمكن أن يحس أو يلمس . والمادة مركبة أما الله فبسيط صمد ليس مؤلفا . وهو سبحانه ليس بصورة اذا فهمت الصورة من خلال المـــادة . ووجود الله فعل محض ليس فيه من « القوة » شيء ، لان القوة (بمعنى الامكانية) آتية من المـــادة . والله معقول بجوهره ، وهو يعقل ذاته بعقله هو . فهو العاقل والعقل والمعقول. ذلك لانه هوية تامة لا يمكن تمييز جزء فيه ، فالجزء الذى يعقل هو العاقل هو المعقول بعينه .

والاصطلاح الشائع عند الفارابى هو اطلاقه كلمة « واجب الوجود »

على الله . وعنده أن واجب الوجود بذاته لا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا نوع له ولا ند له . واجب الوجود لا مقوم له واجب الوجـــود لا موضوع له ولا عوارض له فهو صراح ظاهر ... واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر على ذاته بذاته . فله الكل من حيث لا كثرة فيه . فهو من حيث هو ظاهر فهوينال الكل من ذاته . فعلمه بالكل بعد ذاتـــه . وعلمه بذاته نفس ذاته . فتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته وبعد علمـــه بذاته . ويتحـــد الكـــل بالنســـبة الى ذاتـــه . فهـــو الكل فى وحـــدته . فهـــو الحـــق وكيف لا وقـــد وجـــب ، وهـــو الباطن وكيف لا وقـــد ظهر !! فهـــو ظاهر من حيث هو باطن ، وباطـــن من حيث هو ظاهر ، فخذ من بطونه الى ظهوره حتى يظهـــر لك ويبطن عنك[1] . كذلك لا يمكن أن يكون لله شريك لأنه : اذا كانت بينهما مباينة

---

(١) فصوص الحكم ص ٧٥ عن نصوص فلسفية عربية .

كان الذى تباينا به غير الذى اشتركا فيه •• فيكون الشىء الذى باين كل واحد منهما الاخر جزءا مما به قوام وجودهما • والذى اشتركا فيه هو الجزء الاخر ، فيكون كل واحد منهما بالقول ويكون كل واحد منهما جزئية سببا لقوام ذاته فلا يكون أولا ، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده وذلك محال (١) • كذلك لا يمكن أن يكون لله ضد ؛ لأن الضد يعدم الضد الآخر ويحل محله • ولما كان الله باقيا دائما لا يتغير فانه لا ضد له ولا يجوز أن يكون له ضد • لذلك فالله لا يعدم البتة • وهذا يتضح اذا ما عرفنا أن الله لا شريك له ولا مثيل له • هذا الى جانب أن من شروط الضد أن يكون ثمة اشتراك مع من هو ضد له فى صفة من الصفات • ولما كان الله سبحانه ، لا يوجد شىء ما مشترك معه فى صفة من الصفات ، فانه بالتالى لا ضد له ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا • ولما كان الله بريئا عن المادة كما بينا ، فانه عقل بالفعل يعقل ذاته عن طريق ذاته لأنه تام وكامل بذاته لا يحتاج الى شىء آخر عن طريقه يتم تعقله لذاته • لأنه توجد هوية تامة فى ذات الله بين العاقل والمعقول والعقل •

فالله عاقل من جهة ما يعقل ، ومعقول من جهة ما يعقله ، وعقل من حيث هو يعقل ذاته • ولا فرق بين التعقل والعقل والمعقول ، لأن الذى يحدث الاختلاف المادة ، وما دامت المادة لا وجود لها بالنسبة الى الله أصلا ، فليس هناك فرق بين العقل والمعقول والتعقل ، فى ذات الله •

والحالة هذه فان علم الله تام وكامل لا يحتاج الى ذات أخرى يستمد منها أو يستفيد منها علمه • فالله هو العالم والمعلوم فى وقت واحد • وهو — كما يقول الفارابى — لا يحتاج فى أن يكون معلوما الى ذات أخرى تعلمه ، بل هو مكتف بجوهره فى أن يعلم ويعلم • وليس علمه بذاته شيئا سوى جوهره • فانه يعلم وأنه معلوم وأنه علم • فهو ذات واحدة وجوهر واحد (٢) •

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٤ •

(٢) ص ١١ من المدينة الفاضلة •

ولما كان علم الله دائما ، ولما كان علمه ذاتيا ، فانه كذلكحكيم. لأن الحكمة هى أن يعى الكائن ويعقل من الاشياء أفضلها وأشرفها وأكملها . والله تعالى يعلم ذاته ويتأمل ذاته التى هى أشرف موضوع . والله حى وهو الحياة . والحياة عند الفارابى هى أن يعقل الله ذاته ويتأمل ذاته بذاته . وحياة الله لا تنتهى لأن الله دائم التأمل فى ذاته . وحياة الله أشرف حياة لأنها خالية من النقص والشر ..

والفارابى متفق مع المعتزلة فيما ينبغى أن نطلقه على الله من أسماء ما دامت هذه الاسماء تدل على الكمال الالهى وفى نفس الوقت تنفى نقصا عن الله فليس ما يمنع من أن نختار الاسماء التى تدل على الكمال والتمام . ولا ينبغى أن يظن بأن أنواع كمالاته التى يدل عليها سبحانه بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ينقسم الاول اليها ويتجوهر بجميعها ، بل ينبغى أن يدل بتلك الاسماء الكثيرة علىجوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلا(١) .

أما بعد : فان الفارابى لم ينكر الصفات الالهية ولم ينكر معها الاسماء التى يمكن أن تطلق على الله ما دامت هذه الاسماء تدل على الكمال . وقد أوضح الفارابى أن الوجود الالهى ليس مماثلا لوجود الاشياء الاخرى ، فشرف وجوده سبحانه يتعالى على الموجودات الاخرى .

على أننا نود أن نشير الى أن الفارابى اذا كان قد انتهى الى أن الله يعلم الاشياء فلا يعنى ذلك أن علم الله متجه نحوها . فالله يعلم الاشياء من خلال علمه لذاته . والاشياء توجد لوجوده هو ومن تأمله ذاته .

---

(١) ص ٢٣ من المدينة الفاضلة .

د ـ صدور العالم عن الله[١] :

تعد فكرة الخلق ، الخلق من العدم فكرة دينية فى المقام الاول . ويقابل هذه الفكرة الدينية فكرة الصنع أو الاحداث فى الفلسفة . هذا فيما يتعلق بالقائلين بفكرة الالوهية ، لأن من لم يقل بهذه الفكرة يرى أن العالم هكذا من الأزل ، وسيظل الى الابد دون أن يكون له مصدر آخر . والدين المنزل حينما بلغ الانسان بواسطة الرسل والانبياء صور الله ووصفه بصفات متباينة لغيره سبحانه من موجودات . وترتب على هذا التباين الكلى تباين آخر فى الفعل والايجاد . ومن هنـا قـررت الديانات السماوية المنزلة أن الله قد خلق هذا العالم بعد أن لم يكن له وجود ، خلقه من العدم دون مادة سابقة ودون مدة من الزمان .

أما العقل الانسانى ممثلا فى الفلسفة فلم يستطع « تعقل » هذه الفكرة الدينية (على الاقل قبل نزول الديانات) ، ومن ثم حاول أن يفسر الصلة بين الله بحسبانه علة للايجاد والصنع وبين العالم باعتباره معلولا لله . ومن جملة هذه المحاولات ظهرت لنا نظرية الفيض أو الصدور التى ذاع صيتها وانتشر فى العالم الاسلامى والتى امتدت جذورها الى حد كبير فى معظم المسائل اللاهوتية التى تعرض لها فلاسفة الاسلام .

وقد رأينا كيف أن الفارابى لم يكن عربيا أصيلا ، ورأينا أيضا أنه قد نهل علمه وثقافته عن معلمين غير مسلمين . ثم أن تكوينه الفـكرى والثقافى فى بدايته كان بعيدا الى حد كبير عن الاسلام ، لأن الفارابى لم يتعلم العربية الا فى فترة لاحقة من نضوجه فى مرحلة الشباب . هـذا كله يمكن أن يؤدى بنا الى فهم المغزى الذى بسببه جنح الفارابى الى الفلسفة دائما على حساب الدين . ومن شأن الوقوف على النشأة العلمية والثقافية والأسرية لفيلسوفنا أن تفسر لنا لـماذا سعى الى تفسير الدين

---

(١) راجع فى هذا الصدد كتابنا : فكرة الطبيعة فى الفلسـفة الاسلامية ، الفصل الخامس ص ٢٩٦ . الناشر : مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٨٠ .

وتكييفه واخضاعه للعقل وبالجملة الى فهم الدين من خــلال الفلسفة ، الامر الذى جعل حكم رجال الدين عليه قاسيا لأنه خرج كثيرا على الروح الاسلامية فى بعض المسائل التى تعرض لها كما سنرى حالا .

من هذه المسائل التى تعرض لها الفارابى والتى جاء بحل أثار عليه سخط العامة والخاصة من المسلمين موقفه من حدوث أو صدور العالم عن الله . وخلاصة هذه النظرية ، كما نعلم ، هو ما ذهب اليه أصحابها من أن الله كله جمال وجلال وحكمة وعدل وخير . ولهذا فانه سبحانه يلتذ أكثر ما يلتذ ويغتبط أكثر ما يغتبط ، ويحب أكثر ما يحب ذاته فحسب « فانه بين أن الاول يعشق ذاته ويحبها ويعجب بها اعجابا بنسبته . ونسبته الى عشقنا لمــا نلتذ به من فضيلة ذاته هو ، وكمال ذاته الى فضيلتنا نحن وكمالنا الذى نعجب به من أنفسنا والمحب منه هو المحبوب بعينه ، والمعجب منه هو المعجب منه . والعاشق منه هو المعشوق وذلك على خلاف ما يوجد فينا . فان المعشوق هو الفضيلة والجمال . وليس العاشق منا هو الجمال والفضيلة . لكن للعاشق قوة أخرى فتلك ليست للمعشوق . فليس العاشق منا هو المعشوق بعينه . فأما هو فان العاشق منه هو بعينه المعشوق والمحب هو المحبــوب . فهو المحبـــوب الاول والمعشوق الاول أحبه غيره أو لم يحبه ، وعشقه غيره أو لم يعشقه»[1] .

على ضوء ذلك ، أقصد على ضوء عــدم التمييز فى داخــل الذات الألهية بين العاشق والمعشوق ، وبين العالم والمعلوم ، وبين الحبيب والمحبوب ، وعلى ضوء تأمل هذه الذات لذاتها واعجابها بذاتها ، فاض عنها العالم وحدث . فمن تعقل العقل الاول لمبدئه أى لله فاض عنه عقل ثان يحرك الفلك . ومن تعقل هذا العقل الاول لذاته صدرت نفس الفلك .

أما من حيث أن هذا العقل الاول كان ممكن الوجود بذاته صدر عنه جرم الفلك ... وهكذا كل عقل يفيض من تأمله لنفسه وللسابق عليه ومن حيث

---

(١) راجع المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢١ .

أنه ممكن يفيض عنه نفس وعقل وجرم حتى نصل الى العقل الذى يدبر فلك القمر وهو المعروف باسم العقل الفعـال حيث فاض عنه العقـل الانسانى والصورة والمـادة •

يقول الفارابى « ••• والأول هو الذى عنه وجد • ومتى وجـد للأول الوجود الذى هو له ، لزم ضرورة أن يوجد عنه سائر الموجودات التى وجدوها لا بارادة الانسان واختياره على ما هى عليه من الوجود الذى بعضه مشاهد بالحس وبعضه معلوم بالبرهان • ووجود ما يوجد عنه انما هو على جهة فيض وجوده لوجود شىء آخر ، وعلى أن وجود غيره فائض عن وجوده هو • فعلى هذه الجهة لا يكون وجود ما يوجد عنه سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجود الاول • كمـا يكون وجود الابن من جهة ما هو ابن غاية لوجود الابوين من جهة ما هما أبوان • يعنى أن الوجود الذى يوجد عنه يفيده كمالا ما كما يكون لنا ذلك عن جل الاشياء التى تكون منا مثل أنا باعطائنا المـال لغيرنا نستفيد من غيرنا كرامة أو لذة أو غير ذلك من الخيرات ، حتى تكون تلك فاعلة فيه كمالا ما •

فالأول ليس وجوده لأجل غيره ، ولا يوجـد به غيره حتى يكون الغرض من وجوده أن يوجد سائر الاشياء • فيكون لوجوده سبب خارج عنه فلا يكون أولا • ولا أيضا باعطائه ما سواه الوجود ينال كمالا لم يكن له قبل ذلك خارجا عما هو عليه من الكمال ، كما ينال من يجود بماله أو بشىء آخر فيستفيد بما يبذل منذلكلذة أو كرامة أو رئاسة أو شيئا غير ذلك من الخيرات • فهذه الاشياء كلها محال أن تكون فى الاول لأنها تسقط أوليته وتقدمه وتجعل غيره أقدم منه وسببا لوجوده ، بل وجوده لأجل ذاته يلحق جوهره ووجوده ••• ويتبعه أن يوجد عنه غيره • فلذلك وجوده الذى به فاض الوجود الى غيره » •

ثم يستطرد الفارابى قائلا « ان الموجودات كثيرة ، وهى معكثرتها متفاضلة • وجوهره جوهر يفيض منه كل وجود (كيف كان ذلك الوجود) كان كاملا أو ناقصا • وجوهره أيضا جوهر اذا فاضت منه الموجودات

كلها بترتيب مراتبها ، حصل عنه لكل موجود قسطه الذى له من الوجود ومرتبته منه فيبتدىء من أكملها وجودا . ثم يتلوه ما هـو أنقص منه قليلا . ثم لا يزال بعد ذلك يتلو الانقص فالانقص الى أن ينتهى الى الموجود الذى ان تخطى عنه الى ما دونه ، تخطى الى ما لم يمكن أن يوجد أصلا . فتنقطع الموجودات من الوجود ، وبان جوهره جوهـرا تفيض منه الموجودات كلها من غير أن يخص بوجود دون وجوده . فهو جواد وجوده هو فى جوهره . وتترتب عنه الموجـودات ويتحصـل لكل موجود قسطه من الوجود بحسب رتبته عنه »[1]

أما عن الموجودات التى فاضت عن الله ، فان الفارابى يذكر ما يلى : « ... ويفيض من الأول وجود الثانى . فهذا الثانى هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ولا هو فى مادة . فهو يعقل ذاته ويعقـل الأول . وليس ما يعقل من ذاته هو شىء غير ذاته : فبما يعقل من الاول يلزم عنه وجود ثالث . وبما هو متجوهر بذاته التى تخصه يلزم عنه وجود السماء الأولى ، والثالث أيضا وجوده لا فى مادة ، وهو بجوهره عقلوهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة .

وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع . وهذا أيضا لا فى مادة. فهو يعقل ذاته ويعقل الأول .

فبما يتجوهر به من ذاته التى تخصه يلزم عنه وجود كرة زحل... الخ . وعند كرة القمر ينتهى — كما يقول الفارابى — وجود الاجسام السماوية وهى التى بطبيعتها تتحرك دورا .

خلاصة ذلك كله أن الفارابى قد قسم الوجود كله الى وجود واجب بذاته وهو الوجود الالهى ، ووجود واجببغيره (كل الموجوداتالاخرى). وهذا الوجود الواجب بغيره كان قبل وجوبه ممكنا . والواجب بذاته كما

---

(١) راجع المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢١ .

رأينا واحد ، والواجب بغيره متعدد متنوع . وهذا الاخير ، الذى كان ممكنا ، لم يحدث عند الفارابى نتيجة خلق من العـدم أو نتيجة ابداع بالمعنى الحق والاصيل لهذا اللفظ ، لم يحدث نتيجة علم وقـدرة الهية وارادة سعت الى ذلك ، وانما حدث نتيجة فيض آلى أو تلقائى .

والموجودات الفائضـة عنـد الفارابى تتباين من حيث الكمـال والنقص طبقا لقربها من الله أو بعدها عنه فى هذا التسلسل الطولى . فالموجودات القريبة من اللـه تكثر فيهـا الناحية الروحية ، وهى لهذا أكمل من الموجودات البعيدة عن اللـه من حيث أنها آخر سلسلة من سلاسل الفيض وهى لهـذا تغلب عليهـا الناحية المـادية ... قال الفارابى « وترتيب هـذه الموجودات هو أن تقـدم أولا أخسها ، ثم الأفضل فالأفضل الى أن تنتهى الى أفضلها الذى لا أفضل منه . فأخسها المـادة الأولى المشـتركة ، والأفضل منهـا الأسطقسات ، ثم المعدنية ، ثم النبات ثم الحيوان غير الناطق ثم الحيوان الناطق . وليس بعـد الحيوان الناطق أفضل منه(١) » .

وأما الموجودات (العلوية) فانها تترتب أولا أفضلها ثم الأنقص فالأنقص الى أنقصها وأنقصها . فأما الاشيـاء الكائنة عن الاول فأفضلها بالجملة هى التى ليست بأجسـام ولا هى من أجسـام . ومن بعدها السـماوية ...

لقـد آمن الفارابى بهذه النظـرية لاعتبارات كثيرة ذكرنا بعضا منهـا . وقد اعتقـد أنه يمكن أن يسد بهـذه النظرية الفجوة التى تترتب على القول بفيض المـادى عن ما ليس ماديا . وأنه من خلالها يمكن أن يتجاوز الصعوبة المتعلقة بوجود الكثرة عن الوحـدة . لكن مهما كان منطق هـذه النظرية فانها ذاتها قد قررت فى نهـاية الأمر ، شـاءت أم أبت ، صـدور ما هو مادى عما ليس ماديا . كما أنهـا قررت أيضا أن هـذه الكثرة ترد فى النهـاية الى الواحـد .

---

(١) المدينة الفاضلة ص ٢٨ — ٢٩ .

لقــد اعتقد أصــحاب نظرية الفيض والصــدور « أنهم بقولهم بصــدور كائنات فى مراتب متدرجة تتوسط بين المبــدأ الأول المتعالى وبين الأشــياء المــادية (أنهم) يستطيعون ملأ الفجوة . لكن هــذه المحاولة فى الحقيقة فاشلة ، لأن بين المبدأ الأول المتعالى وبين عالم المــادة من حيث الحقيقة والطبيعة ما لا نهاية له . ومهما كان الأمر فان مذهب الصــدور ، حتى ولو كانت مراتب الصــدور بلا نهاية ، لا يمكن أن يتخلص من صــدور ما هو مادى عما ليس ماديا . وأســاس الخطأ ، وكل ما ترتب عليــه ، هو قبول هــذا الواقع المــادى باعتباره شــيئا نهائيا أو حقيقيا ، وما هو الا حال من أحوال فعل المبدأ الأول . ونحن انما ندركه كذلك بسبب طبيعة ادراكنا الحسى .

الفارابى اذن يرى أن هــذه الكثرة حادثة ومبدعة عن اللــه . لكنه ، كما أشرنا لم يقصد من الابداع هنــا « الحدوث بعــد العدم » أو « الايجاد عن لا شىء » وانما قصــد به « حفظ ادامة وجود الشىء الذى لا يكون وجوده بذاته ادامة لا تتصل بشىء من العلل غير ذات المبدع » . وقد رأينا كيف أنه فسر أرسطو وأفلاطون على ضوء فهمه الخاص للحدوث والابداع معتقدا اعتقادا خاطئا أن أرسطو قد قال بحدوث العــالم .

وهنا يفسر الفارابى قول أرسطو فى كتابه « الســماء والعالم » « ان الكل ليس له بدء زمانى » تفســيرا خاصا يتفق مع فكرته عن الزمان . فهو (الفارابى) يرى أنه لما كان الزمان مقدار حركة الفلك فهو حادث عن الفلك وعن حركته . وما يحدث عن الشىء لا يشــتمل ذلك الشىء . معنى هــذا أن وجود الفلك خارج عن الزمان . فاذا كان أرسطو قد قال بأن الكل ليس له بدء زمانى ، فان ذلك معناه ، فى عرف الفارابى ، أن العالم لم يتكون أولا فأولا بأجزائه ، بل معناه أن العالم كان عن ابداع البــارى جل جلاله اياه دفعــة بلا زمان . وعن حركته حدث الزمان .

ان العـــالم ، على ضوء نظـــرية الفيض والصـــدور ملازم للـــه ملازمة الظل للشخص ، ونور الشمس للشمس ، وحركة الخاتم لحركة الأصبع . ولهـــذا فقد أكد فى غير موضع من مؤلفاته أن الكثرة « حادثة لا بزمان تقـــد م» ولا يغيب عن الفطنة ما يتضمنه قول الفارابى هـــذا من قدم العـــالم .

ثم انه لا يخفى علينـــا ما فى قول الفارابى من اضطراب وشوشرة وتردد بين ما نادى به الاســـلام من خلق كامل للعالم وبين ما ذهبت اليه الفلسفة اليونانية من القول بقدم العـــالم وأزليته جنبا الى جنب مع صانعه . فالله على ضوء نظرية الفيض والصـــدور لا يمكن أن يكون كائنا مريدا بالمعنى الحقيقى لكلمة الارادة من جهـــة الاختيار والتمييز ومن جهة تراخى المراد عن ارادته .

ثم ان العالم على ضوء هـــذه النظرية لم يحدث بنـــاء على قدرة الهية وانما حدث حدوثا آليا تلقائيا . فاللـــه هنا أشـــبه بينبوع حى أو عين تفجرت منهـــا المياه وانسابت دون أن تملك هـــذه العين حجب المـــاء أو الاحتفاظ به .

ومع أن الفارابى قد اختلف مع أرسطو فى مسألة العلم الالهى ، الا أنه أيضا انتهى الى رأى هو أقرب للموقف الأرسطى منه الى الروح الاســـلامية . صحيح أن الفارابى يرى وينص على أن اللـــه هو المدبر لجميع العـــالم لا يعذب عنه مثقال حبة من خردل : ولا يفوت عنايته شىء من أجزاء العـــالم ... « ان العنـــاية الكلية شـــائعة فى الجزئيات ، وأن كل شىء من أجزاء العـــالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها » أقول : صحيح أن الفارابى صرح بذلك وأكثر من ذلك ، لكن المرء يصاب بخيبة الأمل فى الفارابى كفيلسوف مسلم ، وهو يحاول تحليل معرفة اللـــه للجزئيات أى للحوادث . فاللـــه لا يعرف أنبـــاء هـــذا العالم المحسوس مباشرة ، لسبب رئيس عنـــد الفارابى وهو أن علم اللـــه كلى . ومن شأن العلم الكلى أن يكون ثابتا أزليـــا

... أما العلم الجزئى فهو الحادث بعـد أن لم يكن وينبغى أن يفيده العالم بعـد حدوثه . وهـذا يتضمن أن اللـه ، اذا سلمنا بأنه يعلم الحوادث بعد حدوثها ، أنه سبحانه ينفعل من جهة ، وأنه لم يكن عالمـا ثم صار عالمـا من جهة أخـرى ، وأن ذاته سبحانه تكون من جهـة ثالثة محلا لحدوث الحوادث . أضف الى ذلك من جهة رابعة أن حدوث العلم هنا يشير الى نوع من الاستكمال والتحقق لم يكن موجودا لدى الذات الالهية .

على ضوء ذلك رفض الفارابى القول بأن الله يدرك الجزئيـات مباشرة ... وكان رأيه أن اللـه يدرك الكل الثابت .وهو سـبحانه من خـلال ادراكه للكلى يدرك الجزئى من حيث أن الجزئى مندرج ومتضمن فى الكلى . ثم ان اللـه سبحانه من خلال ادراكه لصـفاته التى تعم الوجود كله يمكن ، بمعنى ما ، أن يدرك صـفات الموجودات . أليس هو مبدع الموجودات كلها ، فكيف يغيب عن الصانع ما صنعه ، وكيف لا يعلم المبدع صـفات وأحوال ما أبدع ! !

قال الفارابى « لا يجوز أن يقال ان الحق الأول تعـالى يدرك الأمور المبدعة عن قدرته من جهة تلك الأمور كما ندرك نحن الأشـياء المحسوسة من جهة حضورها وتأثيرها فينا ، فتكون هى الأسـباب لعالمية الحق الأول . بل يجب أن يعلم أنه يدرك الأشـياء من ذاته — تقدست — لأنه اذا لحظ ذاته لحظ القدرة المستعلية ، فلحظ من القدرة المقدور ، فلحظ الكل . فيكون علمه بذاته سبب علمه بغيره . أو يجوز أن يكون بعض العلم سـببا لبعضه . فان علم الحق الأول بطاعة العبد الذى قدر طاعته سبب لعلمه بأنه ينال رحمته . وعلمه بأن ثوابه غير منقطع سبب لعلمه بأن فلانا اذا دخل الجنة لم يعده الى النار . ولا يوجب هذا قبلية وبعدية فى الزمان ، بل يوجب القبلية والبعدية التى فى الذات[1] » .

---

(١) ص ٩٧ — ٩٨ من الفصوص .

ومع أن الفارابى آمن بتأثر عالم الكواكب والافلاك على العالم الأرضى ، ومع انه ربط نظام العالم المحسوس بنظام العالم المعقول ؛ الا أنه رفض رفضا حاسما أن يكون ثمة ارتباط بين الحظ والبخت من جهة وبين مواقع النجوم من جهة أخرى • فتأثير عالم الكواكب والأفلاك على العالم الأرضى كلى لا جزئى • وقد أوضح ذلك بجلاء فى رسالة له هى « النكت فيما لا يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » •

٩ ــ مشكلة الانسان :

(أ) النفس :

الانسان عند الفارابى مكون من صورة ومادة • وهو يرى من منطلق أرسطى أن النفس لا وجود لها قبل البدن • فالصورة (النفس) لا بد أن تكون ملازمة للبدن • وما يميز البدن من النفس هو أن هذه لا صورة ولا شكل لها • وهى خالدة (بمعنى خاص عند الفارابى من حيث أنه يقصد النفس الكلية) لأنها من عالم الأمر ، أما البدن ففاسد لأنه من عالم الخلق • النفس لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتبعض ولا يجوز أن يشار اليها « ان الروح الذى لك من جوهر عالم الأمر لايتشكل بصورة ولا يتخلق بخلقة ولا يتعين باشارة ولا يتردد بين حركة وسكون • فلذلك يدرك المعدوم الذى فات والمنتظر الذى هو آت ، ويسبح فى عالم الملكوت ، ويتنفس من عالم الجبروت » •

وفى نص لاحق يقول « أنت مركب من جوهرين : أحدهما مشكل مصور مكيف مقدر ، متحرك ، ساكن ، متحيز ، منقسم ، والثانى مباين للأول فى هذه الصفات ، غير مشارك له فى حقيقة الذات ، يناله العقل ، ويعرض عنه الوهم • فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر ، لأن روحك من أمر ربك وبدنك من خلق ربك(١) » •

---

(١) ص ٧٠ ــ ٧٢ من النصوص •

الانســان اذن عنــد الفارابى يشارك العالمين : الحسى (عالم الخلق) والعقلى (عالم الأمر) • انه مشــارك المحسوسات ببدنه ويشــارك المعقولات بعقله وفكره •

وفى فص آخــر يقول : ان الانســان لمنقسم الى سر وعلن : أما علنه فهو الجسم المحسوس بأعضــائه وأمشاجه • وقد وقف الحس على ظاهره ، ودل التشريح على باطنه • وأما سره فقوى روحه(١) » •

وعنــد الفارابى ، كما هو الحال فى الفلســفة اليونانية ، نجد أن كمال النفس وسعادتها وبهاءها هو فى أن تصير عالمــا معقولا ، هو أن تحاكى وتماثل وتتشــبه بالعالم المعقول الذى كله خير وعدل وحكمة • ان كمال النفس الانسانية هو أن تكون لديها صورة متكاملة عن العالم المعقول • وهى بحوذتها لهــذه الصورة انما تكون ســعيدة ســعادة لا حد لها • ان غاية ما تســعى اليه النفس هو ادراك البارىء تعــالى والاتصال به • فكمال النفس المطمئنة « عرفان الحق الأول بادراكها • فعرفانها للحق الأول برتبة قدسية على ما يتجلى هو اللذة القصــوى •

(ب) اما عن تقسيم النفس :

فقد اتبع الفارابى نفس التقسيم الذى نادى به من قبل أفلاطون وأرسطو • وأقصد ذلك التقسيم الثلاثى للنفس الى نامية وحساسة وناطقة • ثم بين أن هــذه القوى منهــا ما هو مخصص للعمل ومنهــا ما هو مخصص للعلم • والعمل ، كمــا ذهب الفارابى ، ثلاثة أقسام : نباتى وحيوانى وانســانى • أما الادراك فهو خاص بالحيوان والانسان فقط • ويرى الفارابى أن هــذه الأقسام الخمس (من عمل وعلم) موجودة كلها معا فى الانســان فحسب • أما الكائنات الأخــرى فلها بعضها فحسب •

ومذهب الفارابى فى النفس ، كما هو واضح ، يتشــبه الى حــد

---

(١) المرجع السابق ص ٧٣ •

ما مذهب اليونان ، من حيث أنهم يرتبون النفوس حسب مراتب الوجود « فللعالم نفس ولكل سماء ، ثم للانسان نفس وللحيوان نفس وللنبات نفس . وهذه النفوس تتفاضل فيما بينها . وأعلاها شرفا هى نفس السموات والعالم . وتتناقص درجة الشرف الى أن نصل الى النفس النباتية .

ولا شك أن أرسطو هو الذى وضع الصيغة النهائية لترتيب النفوس بحسب ما ذكرنا(١) » .

ويرى الفارابى أن أول ما يحدث فى الانسان (توجد) القوة التى بها يتغذى ... ثم من بعد ذلك القوة التى بها يحس الملموس ، مثل الحرارة والبرودة وسائرها ، التى بها يحس الطعوم والتى بها يحس الروائح ... ثم تحدث فيه بعد ذلك قوة أخرى يحفظ بها ما رسم فى نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس لها . وهذه هى القوة المتخيلة . فهذه تركب المحسوسات بعضها الى بعض ، وتفصل بعضها عن بعض تركيبات وتفصيلات مختلفة بعضها كاذبة وبعضها صادقة .

ثم بعد ذلك تحدث فيه القوة الناطقة التى بها يمكن أن يعقل المعقولات ، وبها يميز بين الجميل والقبيح ، وبها يحوز الصناعات والعلوم ، ويقترن به أيضا نزاع نحو ما يعقله (٢) » .

الفارابى اذن يقول بوجود ثلاثة نفوس : نامية وحساسة ثم نفس ناطقة . فاذا تركنا النفس النامية وتحدثنا عن النفس الحسية أو الحساسة لوجدنا أن حديث الفارابى عنها يذكرنا بحديث الكندى من قبل ويذكرنا أيضا بحديث أرسطو من قبلهما .

---

(١) د . محمد على أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ج ٢ ص ٦٥ ، سنة ١٩٧٠ م .

(٢) ص ٤٨ — ٤٩ من المدينة الفاضلة .

فالفارابى هنا يقسم الحس الى ظاهر وباطن .. الحس الظاهر هو الحواس الخمس المعروفة ، أما الحس الباطن فقد أعطى له أهمية خاصة من حيث أنه المركز الذى تجتمع فيه احساسات الحس الظاهر .. يقول المعلم الثانى « ان وراء المشاعر الظاهرة شركاء وحبائل لاصطياد ما يقتنصه الحس من الصور . ومن ذلك قوة تسمى « مصورة » وقد رتبت فى مقدم الدماغ . وهى التى تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامتة الحواس أو ملاقاتها فتزول عن الحس . وتبقى فيها قوة تسمى « وهما » وهى التى تدرك من المحسوس ما لا يحس ، مثل القوة التى فى الشاة اذا تشبح صورة الذئب فى حاسة الشاة تشبحت عداوته ... وقوة تسمى « حافظة » وهى خزانة ما يدركه الوهم . كما أن القوة المصورة خزانة ما يدركه الحس ... وقوة تسمى « مفكرة » وهى التى تتسلط على الودائع فى خزانتى المصورة والحافظة ، فيخلط بعضها ببعض ، ويفصل بعضها عن بعض . وانما تسمى مفكرة اذا استعملها روح الانسان والعقل . فان استعملها الوهم سميت متخيلة[1] » .

وقد اهتم الفارابى الى حد كبير بقوتى الحس المشترك والمتخيلة (المصورة) فعنده نجد أن المتخيلة هى التى تحفظ أشكال المحسوسات بعد غيبتها عن الحس للحظات ... أما الحس المشترك فهو القوة المميزة على الحقيقة والمدركة على الحقيقة فى الحيوان ، من حيث أنه يقوم بما يقوم به العقل فى الانسان . فعن طريق الحس المشترك يميز الحيوان بين هذا وذاك ويربط بين هذا وذاك . ان الحس المشترك يقوم بتحليل الاحساسات وترتيبها والحكم من خلالها على المحسوس . ولهذا نجد أن كل الفلاسفة السابقين واللاحقين للفارابى قد اهتموا الى حد كبير بالحديث عن الحس المشترك

---

(١) ص ١٥٢ — ١٥٣ ، فصوص الحكم من المجموع من مؤلفات الفارابى .

لأهميته البالغة فى عملية الادراك الحسى[1] •

على أن الحس المشـــترك ، وان كان يلعب بالنســـبة للحيوان ما يلعبه العقل بالنســـبة للانســـان فى عملية المعرفة والادراك ، الا أن هـــذا الحس المشـــترك ، شأنه شأن الحواس كلها ، لا يدرك الا من خلال المحسوس المختزن فى الخيال أو المصورة • ليس هـــذا فحسب ، بل انه أيضا يدرك الصـــورة برمتها ان صح التعبير • أى أن ادراكه لا يتخطى أو يتجاوز ادراك الجزئى المحدود •• « الوهم والحس الباطن لا يدرك المعنى صرفا بل خلطا ، ولكنه يستثبته بعـــد زوال المحسوس • فان الوهم والتخيل أيضـــا لا يحضران فى الباطن صـــورة الانسانية صرفة ، بل على نحو ما تحس من خارج مخلوطة بزوائد وغواش من كم وكيف وأين ووضع • فاذا حاول أن يتمثل فيه الانســـانية من حيث هى الانسانية ، بلا زيادة أخرى ، لم يمكنه ذلك ، بل انما يمكنه استثبات الصـــورة الانســـانية المخلوطة المـــأخوذة عـــن الحس وان فارقت المحسوس[2] » •

أما الأدلة التى ساقها الفارابى على تميز النفس من البدن ، فهى أدلة ترجع فى جوهرها الى أفلاطون والأفلاطونية المحدثة • وأهم هـــذه الأدلة بايجاز هى :

١ — يرى الفارابى ، كما ذهب أفلاطون وكما ذهبت الأفلاطونية الجديدة ، أن النفس الانسانية تدرك المعقولات التى هى معان كلية مجردة عن المـــادة • ومن حيث أن الشـــبيه يدرك الشـــبيه ، فلابد من ثم أن تكون النفس مجـــردة من شوائب المـــادة أى متميزة عن الجسم الحامل لهـــا •

---

(١) راجع فى هذا الصدد للفارابى عيون المسائل ص٧٤وكذلـــك فصوص الحكم ص ١٥٣ — ١٥٥ من المجموع من مؤلفات الفارابى ط ١ مطبعة السـعادة بالقاهرة سـنة ١٩٠٧ م •

(٢) ص ١٥٤ — ١٥٥ فصوص الحكم من المجموع للفارابى ، وراجع تحصيل السـعادة للفارابى ، ص ١٧ — ١٨ من نفس الكتاب ..

٢ ـ ثم ان النفس تدرك الاضداد ، بينما نجد أن المـادة تتشكل بصورة واحـدة فحسب •

٣ ـ ثم ان النفس لو لم تكن متميزة عن الجسم لمـا اختلفت الأجسـام فيما بينها من حيث الحركة والنقله • ولكنا نشـاهد بعض الأجسام يتحرك والبعض الآخر لا يتحرك • وهـذا دليل على وجود قوة فى الأجسـام المتحركة لا توجد فى الأجسـام التى لا تتحرك • وهذه القوة لا ينبغى أن تكون ملازمة للأجسام ، لأنهـا لو كانت كذلك لاشتركت كل الاجسام فيها •

٤ ـ وهنـاك دليل آخـر مؤداه أن العقل أو النفس يقوى من خلال الخبرة والتجربة ، ومن خـلال النظر والتأمل • وبعكس ذلك نجد المـادة « البدن » حيث يضعف بكثرة العمل وينتهى الى الضمور والاضمحلال •

(جـ) أما عن العقل :

فان الفارابى قد اهتم بتقصى البحث عن هـذه « القوة » لعدة أسـباب أهمها أنها أولا التى تميز الانسـان باعتباره كائنا مفكراً عن كل ما عداه من موجودات • وثانيا : فان هـذه القوة هى رأسـمال الفيلسوف • ثالثا : يأتى أيضا اهتمام الفارابى بهـذه المشكلة من جهة أن الفلسـفة اليونانية ، وخاصـة أرسطو ، قد عرض لها بشىء من الشرح والتفصيل الذى جاء فى النهـاية غامضا • وبسبب غموض النص الأرسطى ، اختلف الشراح كمـا رأينا فى « العقل الفاعل » • ثم ان هنـاك صلة وثيقة بين العقل والدين ، لأن الدين يحث العقـل على البحث والنظر والفهم من جهة ، ومن جهة أخـرى فان البعض قد ذهب الى أن منطق العقل يتعارض مع منطق النقل ، فأراد الفارابى ببحثـه « العقـل » أن يدلى برأيه فى الصلة بين النقل والعقل ، ومن ثم بين الاسـلام وبين الفلسفة اليونانية •

لهذه الأسباب ، ولغيرها ، اهتم الفارابى ببحث فكرة « العقل » •

وقد عرض لهـا فى أكثر من مؤلف له • ولأهمية « العقل » ألف الفارابى رسـالة « فى معانى العقل » • وسـوف نعرض رأيه فى هـذا الصدد اعتمادا على هـذه الرسالة[1] •

يبـدأ الفارابا الحديث عن « العقل » بقوله : ان اسم العقل يقال على أشـياء كثيرة :

١ ــ فالعقل يطلق فى عرف الجمهور من الناس على ما يمتاز به الانسـان من ذكاء ومكر وبلاهة ! ! وواضح أن المقصود من العقل هنا الجانب العملى ، السلوك الذى يتسم بالحكمة والفضيلة ــ أو بضدهما•

٢ ــ والعقل أيضا كلمة لها دلالاتها عنـد المتكلمين حيث يقولون : أحكام العقل و •• بموجب العقل •• صريح العقل أو هـذا مما ينفيه العقل •• وهذا يشير الى أن المتكلمين يعنون بالعقل : المشـهور فى بادىء الرأى عنـد الجميع • ويمكن أن تكون هـذه المشهورات غير يقينية وغير برهانية أى ليست ممحصة • ومع هـذا يستند اليهـا المتكلمون فى بعض أحكامهم •

٣ ــ ويمكن أن يكون العقل مساويا للبرهان والحكم المنطقى ، كما هو الحال فيما ذهب اليه أرسطو فى كتابه « البرهان » والعقل هنـا يدل على قوة النفس الناطقة التى بها يحصل للانسـان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية ، لا عن قياس أصلا ولا عن فكر بل بالفطرة والطبع ••• فهـذه القوة جزء ما من النفس يحصـل لهـا المعرفة الأولى[1] •••

وبعـد أن ينتهى الفارابى من الحديث عن أهم المعانى المتعلقة بكلمة « العقل » ينتقل الى الحديث عن درجات العقل النظـرى وقد

---

(١) نشرت ضمن كتاب المجموع من مؤلفات الفارابى ط ١ ــ مطبعة السـعادة ــ القاهرة سـنة ١٣٢٥ هـ سـنة ١٩٠٧ م •

(١) ص ٤٧ من معانى العقل للفارابى •

ربط هـذه الدرجات بحدوث المعرفة • وقد انتهى الفارابى هنا الى ذكر أربعة درجات من درجات العقل الانسانى •

١ — فالعقل الذى بالقوة هو نفس ما أو جزء نفس أو قوة من قوى النفس أو شىء ما ذاته معـدة أو مستعدة لأن تنتزع ماهيات الموجودات كلها وصورها دون موادها فتجعلها كلها صـورة لها • وتلك الصور المنتزعة عن المواد ليست منتزعة عن موادها التى فيهـا وجودها الا أن تصير صورا فى هـذه الذات • وتلك الصور المتنزعة عن موادها الصائرة صورا فى هـذه الذات هى المعقولات ••• والعقل فى هـذه المرحلة من مراحل المعرفة شـبية بمادة تحصل فيهـا صور • الا أنك اذا توهمت مادة ما جسمانية مثل شمعة ما فانتقش فيهـا نقش فصار ذلك النقش وتلك الصورة فى سطحها وعمقها واحتوت تلك الصـورة على المـادة بأسرها حتى صارت المـادة بجملتها كما هى بأسرها هى تلك الصورة بأن شاعت فيهـا الصورة ، قرب وهمك من تفهم معنى حصول صور الاشياء فى تلك الذات (العقـل) التى تشـبه مـادة وموضوعا لتلك الصورة •

على أن العقل عنـد الفارابى يفارق سـائر المواد الجسمانية من حيث أن الصورة المنتقشة فى المـادة تمس السطح فقط أو منتقشة فى ظاهر المـادة فقط • أما الصـورة العقليـة فهى فى أعماق العقل ••• ولهذا فما يميزها عن تلك المنتقشة فى المـادة أنها بعيـدة عن الأين والمتى ••• الخ •

٢ — فاذا حصلت فى العقل صور الموجودات كما تحدث الصـور فى الشمع صار العقل حينئذ عقلا بالفعل • فاذا حصلت فيه المعقولات التى انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات « بالفعل » وقد كانت من قبل أن تنتزع عن موادها معقولات بالقوة • فهى اذا انتزعت صارت معقولات بالفعل •

والمعقولات التي كانت بالقوة معقولات فهي من قبل أن تصير

معقولات بالفعل هى صور فى مواد خارج النفس • ولاشك أن حصولها معقولات بالفعل فى العقل متميز عن وجودها وهى صــور فى موادها ، لأن وجود هــذه المعقولات فى موادها معناه أنها لابد وأن تقترن بالأين والمتى والوضع والكم ••• الخ • فاذا حصلت معقولات بالفعــل ، ارتفع عنهــا كثير من تلك المعقولات الأخر ، فصار وجودها وجودا آخر عاليا على الزمان والمكان ••• الخ •

وقد سئل الفارابى عن حصول الصورة فى الشىء على كم نوع يكون ، فقال : ان حصول الصــورة فى الشىء يكون على ثلاثة أنواع :

أحدها : حصول الصورة فى الحس •

والآخر : حصول الصورة فى العقل •

والثالث : حصول الصورة فى الجسم •

(أ) أما عن حصول الصورة فى الجسم فيكون بالانفعال • وهو أن تحصل صورة الشىء من شىء آخر خارج عنه بقبول منه لهــا • مثل الحديد الذى يوضع فى النــار ، فتحصل فيه صورة النــار وهى الحرارة وذلك لقبوله لهــا حتى يصير حاملا لهــا وهى محمولة فيه •

(ب) وأما حصول الصورة فى الحس فهو أن لا تحصل صورة الشىء فى الحس الا بانفعال من الحس بها • لكن الحس بالحال التى هى عليها من ملابستها للمادة دائمــا •

(جـ) وأما حصول الصورة فى العقــل فهو أن تحصل صورة الشىء فيه غير ملابسة للمادة ولا بالحالات التى توجد هى عليهــا فى المــادة • بعبارة أخــرى : ان الصورة العقلية صورة كليــة مجردة بســيطة بعيدة عن اللواحق التى تلحق المــادة(١) •

---

(١) راجع فى هــذا : المسائل الفلسفية والأجوبة عنهــا للفارابى ص ١٠٦ من المجموع من مؤلفات الفارابى ، وراجع : د. فيصــل بدير : نظرية المعرفة عنــد ابن ســينا ص ٢٥٢ ـــ ٢٥٣ •

٣ — العقل المستفاد :

ثم يتحدث الفارابى عن الدرجة الثالثة وهى درجة العقل المستفاد ، فيرى أن الصور يمكن أن تعقل على التمام بعد أن تحصل المعقولات كلها معقولات بالفعل أو جلها ، ويحصل العقل المستفاد . فحينئذ تحصل تلك الصور معقولة فتصير كلها صورا للعقل من حيث هو عقل مستفاد . والعقل المستفاد شبيه بموضوع لتلك ، ويكون العقل المسفاد شبيها بالصورة للعقل الذى بالفعل(١) .

أى أن الفارابى ، يرى بعد حديثه عن هذه الدرجات الثلاث أن العقل بالفعل صورة ومادة معا : فهو صورة بالنسبة للعقل الذى بالقوة وهو مادة بالنسبة للعقل المستفاد . كذلك فان العقل المستفاد وان كان صورة بالنسبة للعقل بالفعل الا أنه يعد مادة بالنسبة للعقل الفعال .

ولهذا فان الفارابى قد رتب الصور من حيث الكمال والنقص طبقا لمفارقتها المادة أو عدم مفارقتها ... « فان كانت الصور التى لا فى مادة أصلا ولم تكن ولا تكون فى مادة أصلا متفاضلة فى الكمال والمفارقة ، كان لها ترتيب ما فى الوجود . وان ما كان أكملها على هذا الطريق صورة لما هو أنقض الى أن ننتهى الى ما هو أنقض وهو العقل المستفاد . ثم لا تزال تنحط حتى تبلغ الى تلك الذات والى ما دونها من القوى النفسانية ، ثم من بعد ذلك الى الطبيعة ، ثم لا تزال تنحط الى أن تبلغ صور الاسطقسات التى هى أخس الصور فى الوجود وموضوعها أخس الموضوعات وهى المادة الاولى (٢) .

٤ — العقل الفعال :

ان العقل الفعال (ويسميه أحيانا الروح الأمين أو روح القدس)

---

(١) ص ٥٣ من معانى العقل .

(٢) ص ٥٤ من معانى العقل للفارابى .

كما ينص الفارابى « صورة مفارقة لم تكن فى مادة ولا تكون أصلا . وهو بنوع ما عقل بالفعل قريب الشـــبه من العقل المستفاد . وهو الذى جعل تلك الذات التى كانت عقلا بالقوة وجعـــل المعقولات التى كانت معقولات بالقوة معقولات بالفعل . ونســـبة العقل الفعال الى العقل الذى بالقوة كنســـبة الشمس الى العين التى هى بصر بالقوة ما دامت فى الظلمة . ومعنى الظلمة هو الاشـــفاف بالقوة وعـــدم الاشـــفاف بالفعل(١) » .

ومعنى الاشفاف هو الاستنارة ... فاذا حصل الضوء فى البصر ، وفى الهواء وما جانسه ، صار البصر بما حصل فيه من الضوء بصيرا بالفعل ، وصارت الألوان مرئية بالفعل ... بل نقول ان البصر صار بصرا بالفعل بحصول الضوء فيه ... ومن ثم فانه بحصول صـــور المرئيات فى البصر صار بصيرا بالفعل .

فعلى هـــذا المثال (مثال الشمس وعلاقتها بالموجودات) يحصل فى تلك الذات ، ذات العقل بالقوة ، شىء ما منزلته منه منزلة الاشفاف بالفعل من البصر . وذلك الشىء يعطيه اياه العقل الفعال فيصير مبدأ ، به تصير المعقولات التى كانت معقولات له بالقوة معقولات له بالفعل . كما أن الشمس هى التى تجعل العين بصيرا بالفعل والمبصرات مبصرات بالفعل بما تعطيها من الضياء ، كذلك العقل الفعال هو الذى جعل العقـــل الذى بالقوة عقلا بالفعل بما أعطاه من ذلك المبدأ . وبذلك بعينه صارت المعقولات معقولات بالفعل(٢) .

والعقل الفعال ، كما يرى الفارابى هو مبدأ الانســـان الأعلى على أنه هو الفاعل على الاقصى لما يتجوهر به الانسان بما هو انســـــان. وهو الغاية لأنه هو الذى أعطاه مبدأ يسعى به نحو الكمال ويحتذى بما يســـعى فيه حذوه الى أن يبلغ أقصى ما يمكنه فى القرب منـــه .

---

(١) ص ٥٤ من معانى العقل .

(٢) المرجع السابق ص ٥٥ .

فهو فاعله وهو غايته وهو الكمـــال الذى الأجل قربه من جوهره كـــان يسعى . فهو مبدأ على أنحاء ثلاثة :

(أ) على أنه فاعل ،

(ب) وعلى أنه غاية ،

(جـ) وعلى أنه الكمال الذى لأجل القرب منه كان يسعى . فيكون بهذه صورة للانسان مفارقة وغاية مفارقة وفاعلا مفارقا(١) .

ويرى الفارابى أن هذا العقل الفعال أزلى ، ولا تقل عنه أزلية تلك الصور الموجودة لديه . اذ لا وجود للعقل الفعال بدون صورة ، ولا وجود لصوره بدونه . ثم ان ما يميز صور العقل الفعال من الصور التى لدينا هو أن صور العقل الانسانى منتزعة من المواد ، لم تكن لديه ثم عقلها وأدركها من جراء النظر والتأمل ... أما صور العقل الفعال فانها لم تكن البتة فى مواد لأنها موجودة هكذا من الأزل . ومما ذهب اليه الفارابى هنا أيضا أن العقل الفعال أو الفاعل واحد . فليس ثمة عقول متعددة ، وانما هناك عقل واحد فحسب وهذا العقل الفعال عند الفارابى ليس قوة من قوى النفس الانسانية ، وليس حالا فى أية نفس من هذه النفوس . ولهذا فان العقل الفعال خارج النفس وليس داخلا فيها . وعلى النفس ، أية نفس ، ان أرادت الادراك والمعرفة عليـــها بالاتصال بهذا العقل الفعال واعداد نفسها لهذا الاتصال ، والسؤال عن الطريق الموصل اليه ومحاولة عبوره حيث العلم والمعرفة والسعادة .

ولمـــا كان العقل الفعال هو آخر عقل فى سلسلة العقول السماوية فانه لهذا « نقطة اتصال بين العالمين : العلوى والسفلى . وكلما اتسعت معلومات المرء اقترب من العالم العلوى ودنت روحه من مستوى العقول المفارقة . فاذا وصل الى درجة العقل المستفاد أصبح أهلا لتقبل الانوار الالهية وأضحى على اتصال مباشر بالعقل العاشر . فبالعلم ، والعلم

---

(١) ص ١٢٨ من فلسفة أرسطاطاليس للفارابى ـــ نشرة د . محسن مهدى ـــ بيروت ســـنة ١٩٦١ .

وحده ، يمكننا أن نربط السماوى بالارضى والالهى بالبشرى ، والملائكى بالانسان ، وأن نصل الى أعظم سعادة ممكنة »[١] .

ان العقل الفعال مصدر لكل أنواع المعرفة لدى الانسان سواء فى ذلك الحسية والعقلية والذوقية . ففعل المعرفة ، ان شئنا الدقة ، ليس فعلا للانسان بقدر ما هو فعل للعقل الفعـال . لأن العقل الانسـانى لا يحصل المعرفة باجتهاده وحسب ، بل الأهم من اجتهـاده وسـعيه اشراق العقل الفعال على العقل الانسانى . فلولا هذا النور الخاص بالعقل الفعال لمـا حصل الانسان علما أو معرفة . ان « على ضـوء العقل الفعال يستطيع عقلنا ادراك الصور الكلية للأجسام وبذلك يصير الاحساس معرفة عقلية ، والاحساس لا يقبل الا الصور المنتزعة من المـاديات . أما عقول الافلاك ففيها معـان كلية أشرف من الاشـياء المـادية وهى سابقة عليها . والانسان يتلقى المعرفة عن هذه « الصور المفارقة » وهو لا يدرك ما يدركه فى الحقيقة الا بمساعدتها . والعقول يؤثر كل منها فى الذى يليه مباشرة . بمعنى أن كلا منها يقبل فعـل ما فوقه ويؤثر فيما دونه . ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهى الى العقل الانسانى . ويسمى العقل الفعال ، وهو عقل الفلك الادنى ، فعالا بالاضافة الى العقل الانسانى الدى ينفعل به، والذى يسمى من أجل ذلك بالعقل المستفاد »[٢] .

ويذهب الفارابى الى أن المعرفة الحسـية شرط أساسى ورئيسى للمعرفة العقلية ، بحيث يمكن القول ، مع أرسطو فى هذا الصدد ، ان من فقد حسا فقد فقد ، بمعنى ما ، علما متعلقا بهذا العضو المفقود . فالعقل عند الفارابى لا يباشر ، أو ان شئت لا يعقل ما يعقله مباشرة،

---

(١) ص ٣٦ من كتاب فى الفلسـفة الاسـلامية د .. ابراهيم مدكور ط ٢ دار المعارف سـنة ١٩٦٨ م .

(٢) دى بور : تاريخ الفلسـفة فى الاسـلام ص ١٤٦ — ١٤٧ ترجمة د .. أبو ريده — مطبعة لجنـة التأليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ .

بل انه يعقل من خلال الحس ، انه يعقل بواسطة ... « وقد يظن أن العقل تحصل فيه صور الاشياء عند مباشرة الحس للمحسوسات بلا توسط . وليس الامر كذلك . ان بينها وسائط وهو أن الحس يباشر المحسوسات فيحصل صورها ويؤديها الى الحس المشترك ، حتى تحصل فيه ، فيؤدى الحس المشترك تلك الى التخيل ، والتخيل الى قوة التمييز ، ليعمل التمييز فيها تهذيبا وتنقيحا ، ويؤديها به منقحة الى العقل فيحصلها العقل عناية »(١) .

كذلك ينبه الفارابى هنا الى أن لكل حاسة من الحواس مجالها الخاص بها . كما أن للحس كله دوره الرئيسى والهام . كذلك الشأن بالنسبة للعقل . ومن هنا لا ينبغى أن نسعى الى تعقل ما نعقل عن طريق الحواس أو نسعى الى « نيل » المعقولات بالحس ... « ليس من شأن المحسوس من حيث هو محسوس أن يعقل ولا من شأن المعقول من حيث هو معقول أن يحس . ولن يستتم الاحساس الا بآلة جسمانية فيها شبح صورة المحسوس شبحا مستصحبا للواحق غريبة . ولن يستتم الادراك العقلى بآلة جسمانية . فان التصور فيها مخصوص والعام المشترك فيها لا يتقرر فى منقسم ، بل الروح الانسانى هى التى تتلقى المعقولات بالقبول جوهر غير جسمانى وليس بمتحيز ولا بمتمكن، بل غير داخل فى وهم ولا مدرك بالحس »(٢) .

وغنى عن البيان أن الفارابى ذهب أيضا الى أن ما يفصل الادراك الحسى عن الادراك العقلى هو أن الحس يدرك الانية أو الهوية ، بينما العقل يدرك الصورة أو الماهية . بعبارة أخرى : الحس يدرك الجزء بينما يدرك العقل الكل . الحس يدرك الصورة كما هى عليها فى المادة الحاملة لها ، بينما العقل يجرد الصورة عن اللواحق التى لحقت بها من جراء صلتها بالمادة « ... الروح الانسانية هى التى تتمكن من تصور

---

(١) ص ١٠٦ من المسائل الفلسفية للفارابى .

(٢) راجع ص ١٥٩ — ١٦٢ من فصوص الحكم من المجموع للفارابى .

المعنى بحده وحقيقته منفيـا عن اللواحق الغريبة مأخـوذا من حيث يشترك فيه الكثير ، وذلك بقوة تسمى العقل النظرى • وهذه الروح كمرآة ، وهذا العقل النظرى كصقالها »(١) •

١٠ ـــ الاتصال بالعقل الفعال :

يعد دور الفارابى فى تاريخ الفلسفةالاسلامية دورا بارزا ورائدا• ولقد ترك الفارابى بصمات واضحة فى تاريخ هذه الفلسفة • ومنجملة الاضافات التى أضافها الفارابى بجهده الفكرى الخالص الى الفلسفة « نظريته فى الاتصال » ، أقصد اتصال العقل الانسانى بالعقل الفعال• وقد نجح الفارابى فى صياغة هذه النظرية والبرهنة عليها وتقديمها الى دارسى الفلسفة • وكان لنظريته هذه « صدى واسع النطاق سواء فى الفلسفة الاسلامية وفى الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط»(٢) •

ومن المعروف أن الفارابى قد تحدث عن طريقين للاتصال بالعقل الفعال : طريق الفلاسفة وطريق الانبياء • الطريق الطبيعى فى المعرفة والطريق الآخر الذى يعتمد على المخيلة القوية التى اصطفى الله بها أنبياءه •

(أ) والفارابى ، كفيلسوف ، وصل الى العقل الفعال عن طريق الفكر والنظر والبحث لا بالعـزلة والانطواء على الذات والبعـد عن العالم • حيث أوضح أن المرء يبدأ ، أول ما يبدأ بالمعرفة الحسية • ثم بعد أن يفرغ منها ويصل الى منتهاها يبدأ طريق المعرفة العقلية الذى يعد العقل المستفاد أقصى درجة يمكن للنظر الانسانى أن يبلغها•

---

(١) ص ١٥٥ ـــ ١٥٦ من فصوص الحكم من المجموع للفارابى •

(٢) راجع د . ابراهيم مدكور : نظـرية النبوه عنـد الفارابى من مجلة الرسـالة ـــ العددين ١٨٣ ، ١٨٤ القاهرة سـنة ١٩٣٧ م وكذلك كتابة : فى الفلسفة الاسـلامية منهج وتطبيقه للدكتور مدكور أيضـا ، فى مواضـع متفرقة ، وكذلك كتابنا : نظـرية المعرفة عنـد ابن سـينا : القسمين الثالث والرابع •

فى هذه المرحلة تصبح النفس ، حينئذ ، مهيأة لتلقى صور العقل الفعال. لأن النفس ، فى هذه الحالة « لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسبها الباطن . وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى أجسام العالم وما فيه ، وتقبل المعقولات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس[1] .

ان الفارابى يرى أن الروح العامية أو الضعيفة هى التى تسير خلف أية قوة : اذا جذبها الباطن اتجهت صوبه ونسيت الظاهر . واذا جذبها الظاهر اتجهت نحوه واستغرقها وشغلها عن الباطن . فهى قوة ضعيفة لا تقوى على الملاءمة بين القوى والاتجاه نحو الحق وحده . أما وقد ترقت من المحسوس الى المعقول ، ووصلت الى الدرجة القدسية المستفادة ، فانها حينئذ لا يشغلها شأن عن شأن ولا يملك الحس من أمرها شيئا الا أن يسير خلفها ويرضخ لأوامرها . وعن هذا الطريق الطبيعى للاتصال بالعقل الفعال يقول فيلسوفنا : « ينبغى للانسان أن يحصل له أولا العقل المنفعل ، ثم أن يحصل بعد ذلك العقل الذى يسمى المستفاد . فبحصول المستفاد يكون الاتصال بالعقل الفعال على ما ذكر فى كتاب النفس ... فان الانسان انما يوحى اليه اذا بلغ هذه الرتبة. وذلك اذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة . فان العقل المنفعل يكون شبه المـــادة والموضوع للعقل المستفاد . والعقل المستفاد شبه المـــادة والموضوع للعقل الفعال . فحينئذ يفيض من العقل الفعال على العقل المنفعل القوة التى بها يمكن أن يقف الانسان على تحديد الاشياء والافعال وتسديدها نحو السعادة بهذه الاضافة الكائنة من العقل الفعال على العقل المنفعل بأن يتوسط بينهما العقل المستفاد وهو الوحى »[2] .

ومن المسلم به أن العقل الفعال قد تلقى صوره من السبب الاول

---

(١) الفصوص ص ١٥٦ — مطبعة السعادة ، سنة ١٩٠٧ .

(٢) السياسات المدنية للفارابى ص ٥٠ عن نظرية المعرفة عند ابن سينا .

الذى هو العلة الرئيسية لصور العالم المعقول والمحسوس • وعلى ذلك فان دور العقل الفعال هنا هو دور الوسيط المكلف بتوصيل ما أمر به من جهة السلطة الحاكمة له • هذا الوسيط الذى هو العقل الفعال يمكن أن تتصل به النفس من طريق آخر هو طريق المخيلة •

(ب) هنا نصل الى الطريق الآخر ، طريق الانبياء • لان الفلاسفة المسلمين القائلين بهذه النظرية يسوون بين العقل الفعال وبين الوحى • فالعقل الفعال بلغة الفلسفة هو بعينه الوحى بلغة الدين • ولهذا حاولوا تفسير حدوث العلم الالهى للنبى ، ومن ثم الكيفية التى يتصل بهـــا النبى لتلقى الوحى •

يزعم الفارابى أن الله قد أصطفى أنبياءه بمخيلة قوية • ومــن شأن هذه المخيلة القوية أن لا تستجيب لطلبات الحس والعقل • أو بتعبير أدق لا تستطيع سلطة الحس والعقل أن تحجب مخيلة النبى عن المشاهدة والرؤية ، لا تستطيع سلطتا الحس والعقل معا أن تشغلا مخيلة النبى بما هو فان عما هو باق خالد • وقد رأينا الفارابى ينص على أن الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهةفوق•••وقديتعدى تأثيرها عــن بدنها الى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعقولات من الروح الملكيـــة بلا تعليم من الناس »(١) •

وفى مدينته الفاضلة قال « ان القوة المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قوية كاملة جدا،وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا أخذ منها للقوة الناطقة بل كــان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التى تخصهـــا ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللـــا منها فى وقت النوم • وكثير من هذه التى يعطيها العقل الفعال فتتخيلها القوة المتخيلة بما تحاكيها من المحسوسات المرئية ، فان تلك المتخيلـــة

---

(١) ص ٨٢ من فصوص الحــكم •

تعود فترسم فى القوة الحاسة • فاذا حصلت رسومها فى الحاسة المشتركة ، انفعلت عن تلك الرسوم القوة الباصرة فارتسمت فيها تلك، فيحصل عما فى القوة الباصرة منها رسوم تلك فى الهواء المضىء الموصل للبصر المنحاز بشعاع البصر • فاذا حصلت تلك الرسوم فى الهواء عاد ما فى الهواء فيرتسم من رأس فى القوة الباصرة التى فى العين • وينعكس ذلك الى الحاس المشترك والى القوة المتخيلة • ولان هذه كلها متصلة بعضها ببعض ، فيصير ما أعطاه العقل الفعال من ذلك مرئيا لهذا الانسان ••• ولا يمتنع أن يكون الانسان اذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل فى يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكياتها من المحسوسات • ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها • فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية • فهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة وأكمل المراتب التى يبلغها الانسان بقوته المتخيلة (مرتبة النبوة) »[1]•

فالفارابى يرى : ان الهامات الانبياء وما ينقلون الينا من وحى منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها • واذا ما رجعنا الى علم النفس عند الفارابى وجدنا أن المخيلة تلعب فيه دورا هاما ، وتنفذ الى نواحى الظواهر النفسية المختلفة • فهى متينة الصلة بالميول والعواطف ، وذات دخل فى الاعمال العقلية والحركات الارادية • تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرض ما وتغذى الرغبة والشوق بما يؤججهما ويدفعهما الى السير فى الطريق حتى النهاية • هذا الى أنها تحتفظ بالآثار الحسية وصور العالم الخارجى المنقولة الى الذهن عن طريق الحواس • وقد لا يقف عملها عند ادخار الصور الذهنية والاحتفاظ بها ، بل تخلق منها قدرا مبتكرا لا تحاكى فيه الاشياء الحسية • وبهذا يشير الفارابى الى المخيلة المبدعة التى تنبه اليها علماء

---

(١) ص ٧٤ — ٧٥ من المدينة الفاضلة ، ط ٢ القاهرة سنة ١٩٤٨ •

النفس المحدثون بجانب المخيلة الحافظة • ومن الصور الجديدة التى تخزنها المتخيلة تنتج الاحلام والرؤى » (١) •

ان كلا من الفيلسوف والنبى انما يستمد معرفته من مصدر واحد ومن منبع واحد • فالمعارف كلها ، كما يرى استاذ الاساتذة الشيخ مصطفى عبد الرازق ، صادرة عن واجب الوجود بواسطة العقل الفعال: وحيا كانت تلك المعرفة أم غير وحى • فلا فرق بين الحكمة والدين من جهة غايتهما ولا من جهة مصدرهما وطرق وصولهما الى الانسان • والفرق بين الدين والفلسفة عند الفارابى هو من جهة أن طرق الفلسفة يقينية أما طريق الدين فاقناعى • ومن جهة أخرى تعطى الفلسفة حقائق الاشياء كما هى ، ولا يعطى الدين الا تمثيلا لها وتخييلا • فقد قال الفارابى فى هذا ••• « وتفهيم الشىء » على ضد بين أحدهما أن يعقل ذاته والثانى أن يتخيل بمثاله الذى يحاكيه • وايقاع التصديق يكون بأحد طريقين :

(أ) اما بطريق البرهان ،

(ب) واما بطريق الاقناع ،

ومتى حصل علم الموجودات أو تعلمت ، فان عقلت معانيها أنفسها ووقع التصديق بها عن البراهين اليقينية كان العلم المشتمل على تلك التصديق بما خيل منها عن الطريق الاقناعية ، كان المشتمل على تلك المعلومات فلسفه • وان علمت بأن تخيلت بمثالاتها التى تحاكيها وحصل المعلومات تسميه القدماء ملة ••• واذا أخذت تلك المعلومات أنفسها واستعمل فيها الطرق الاقناعية سميت الملة ••• فالملة محاكية للفلسفة عندهم ••• وكل ما تعطيه الفلسفة من هذه معقولا أو متصورا ، فان الملة (تصحف المحقق هذه الكلمة دائما بطريقة خاطئة حيث كتبها الملكة) تعطيه متخيلا • وكل ما تبرهنه الفلسفة من هذه فان الملة تقنع • فان الفلسفة تعطى ذات المبدأ وذوات المبادىء الثوانى غير الجسمانية

---

(١) ص ٧٣ فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه .

التى هى المبادىء القصوى معقولات ، والملة تخيله بمثالاتها المأخوذة من المبادىء الجسمانية وتحاكيه بنظائرها من المبادىء المدنية »[١] .

وتكتمل صورة النبى كما تخيلها فيلسوفنا بقوله فى فص من فصوص حكمه « النبوة تختص فى روحها بقوة قدسية تذعن لها غريزة عالم الخلق الاكبر ، كما تذعن لروحك غريزة عالم الخلق الاصغر . فتأتى بمعجزات خارجة عن الحيلة والعادات . ولا تصدأ مرآتها ولا يمنعها شىء عن الانتقاش بما فى اللوح المحفوظ من الكتاب الذى لا يبطل وذوات الملائكة التى هى رسل . فيبلغ ما عند الله »[٢] .

على ضوء ذلك نستطيع أن نلخص بوضوح موقف الفارابى من النبوة فيما يلى :

١ — يرى الفارابى أن ثمة طريقين للاتصال بالعقل الفعال الذى هو بلغة الدين الوحى . هذا الاتصال اما أن يتم عن طريق التدرج الطبيعى فى المعرفة ابتداء من المعرفة الحسية فالعقلية حيث الاتصال . واما أن يتم عن طريق قوة المخيلة .

٢ — ويرى الفارابى أن الله قد ميز الانبياء عن كل من عداهم بقوة المخيلة التى تذعن لها سائر القوى : قوى الحس وقوى العقل . ومعنى الاذعان هنا الخضوع والطاعة والاستجابة بحيث لا يترك الحس أو العقل أى أثر أو فعل منه فى المخيلة .

٣ — وعن حقيقة النبوة وما يحدث للنبى ، فيرى الفارابى أن ما يحدث هو أن يطبع « الملك » أو « الوحى » المكلف بنقل العلم والمعرفة الى النبى صاحب المخيلة القوية فى عرف الفارابى ... أقول يطبع الملك العلم والمعرفة ومن ثم تنتقش كل الاوامر والنواهى الالهية على صفحة مرآة نفس النبى الصافية .

---

(١) ص٤٠ — ٤١ تحصيل السعادة ، من المجموع للفارابى ، وراجع تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٧٩ — القاهرة سنة ١٩٥٩ .

(٢) ص ٧٢ من الفصوص .

٤ — والحالة هذه فان الفارابى يرى أن المعجزة الخاصة بالانبياء ليست الا اذعان موجودات العالم الاكبر (الوجود بما فيه) لنفس النبى القدسية . فكما تخضع جوارح الانسان لنفس الانسان ، كذلك يخضع العالم الاكبر لروح النبى وأوامره . ومن هنا يفعل النبى فيها ومن خلالها ما يشاء . وهذه هى فى عرف الفارابى حقيقة المعجزات . أى أن النبى وقد خبر الاشياء ببصيرته يستطيع أن يغير من طبعها . لان المعجزات ليست الا أمرا خارقا للعادة يأتيه النبى كدليل قاطع على صحة نبوته ورسالته .

٥ — وغنى عن البيان أن الفارابى قد فضل المعرفة الفلسفية على المعرفة النبوية . لان الفيلسوف يدرك حقائق الاشياء كما هى ، بينما المعرفة النبوية تعبر عن حقائق الاشياء من خلال صور أو مثالات محاكية لها . ومن هنا فان المعرفة النبوية تحتاج الى تأويل وتفسير .

أضف الى ذلك أن المعرفة الفلسفية تعتمد اعتمادا رئيسيا على الجد والاجتهاد والمثابرة والنظر العقلى الخالص . ومن هنا فان الانسان هو المسئول عنها ... بينما نجد أن العلم الحاصل للنبى لا دخل له فيه . اذ أن النبى ليس مسئولا عن مخيلته القوية التى منحه الله اياها .

٦ — ومما يمكن أن يترتب على رأى الفارابى هنا هو أن تكون النبوة أمرا مكتسبا لا فطريا . ولعل هذه النتيجة كانت سببا من أسباب الهجوم على ما ذهب اليه الفارابى هنا وانتهى اليه .

فعلماء الكلام جميعا على أن النبوة فطرية لا مكتسبة . وهى أمر لا يرجع الى النبى ذاته ولا تتوقف على جده واجتهاده وكسبه للعلم والمعرفة ، ولا تتوقف أيضا على مزاجه النفسى ، بل تتوقف على الذات الالهية ، تتوقف على العلم والارادة الالهية التى تصطفى من تشاء من العباد لتبلغ ، من خلال من اختارته ، أوامرها ونواهيها . فاذا جاء الفارابى وبين أن الفيلسوف يصل الى ما يصل اليه النبى ، فانه

بذلك يوضح أنها أمر مكتسب أو على اقل تقدير اذا لم يكن قد صرح بهذه النتيجة فان منطق مذهبه يمكن أن يؤدى الى ذلك ٠

هذه هى فكرة النبوة عند الفارابى وهى فيما قال أحد الدارسين أهم محاولة قام بها فلاسفة الاسلام للتوفيق بين الفلسفة والدين ٠٠٠ والفارابى هو أول من ذهب اليها وفصل القول فيها ، بحيث لم يدع فيها زيادة لخلفائه فلاسفة الاسلام الآخرين ٠ وهذه النظرية هى أسمى جزء فى مذهبه الفلسفى تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة وتتصل اتصالا وثيقا بالسياسة والاخلاق ٠ ذلك لان الفارابى يفسر النبوة تفسيرا سيكولوجيا ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الارض وعالم السماء ٠ ويرى فوق هذا أن النبى لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والاخلاقية ٠ فمنزلته لا ترجع الى سموه الشخصى فحسب ، بل لما له من أثر فى المجتمع»(١)٠

ومع تقديرنا للجهد الذى بذله فيلسوف الاسلام فى تأسيس هذه الفكرة وانشائها والدفاع عنها الا أن الصواب قد جانبه وجانبها ٠ «فالنبوة» كما نرى ، تجربة شخصية خالصة ، شأنها شأن تجارب عديدة كتجربة التصوف وتجارب الحب الانسانى ، لا يمكن أن تمنطق أو تعقل ٠ وتجارب هذا شأنها يستحيل على غير صاحبها أن يخبرها أو يدركها ٠ فلا يعرف الشوق الا من يكابده ولا الصبابة الا من يعانيها ، والمحب عن العزال دائما فى صمم ، وقلوب العارفين لها عيون ترى ما لا يراه الناظرون ، ومن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة ٠٠٠ ويؤكد موقفنا ويزكيه أن الانبياء أنفسهم لم يخبرونا بشىء من حالتهم أو عن ما يحدث لهم ولا عن كيفية تلقيهم الوحى ٠ فأنى لمن ليسوا أنبياء (أو صوفية على الاقل) ان يحاولوا الخوض بعقولهم فى مسائل هى بعيدة كل البعد عن العقل وحججه ٠ ان خوض البحر شىء والوقوف على شاطئه ووصفه شىء آخر ٠

---

(١) ص ٧٠ — ٧١ فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ٠

ثم اننا نعلم أن المعجزة ، كما نرى ، أمر لا يتعلق بالنبى ، ولا دخل للنبى فيها . وليس ثمة شىء من موجودات هذا العالم يذعن لقوى النبى القدسية . لاننا نرى أن المعجزة هى أولا وقبل كل شىء من فعل الله ومن تقديره سبحانه . وأن الله انما يظهرها على أيدى الانبياء (قارن نظرية الكسب عند الاشاعرة بما نذهب اليه هنا) لكى يؤكد للناس صدق وأمانة من أرسلهم سبحانه دعاة اليه . ولقد قرأنا فى القرآن الكريم كيف أن الله سبحانه قد لام النبى وقدم له همسة عتاب رقيقة حينما ذكره عليه السلام بأن كل شىء انما يقع بمشيئة الله .... « ولا تقولن لشىء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله » ان هذه الآية تعنى أن النبى لا يعرف عن العلم الالهى الا بقدر ما يخبره به الله . ومن ثم فانه عليه السلام لا يعلم ان كان الله سوف يظهر على يديه بعض الامور الخارقة للعادة أم لا . أى أن المعجزة هنا ليست كما ذهب الفارابى اذعان العالم الاكبر لروح النبى . لا ، انها اذعان العالم الاكبر لمن هو أكبر وأعظم فى ذاته لا بالاضافة الى غيره . انها تعنى اذعان العالم بموجوداته لمن خلقه وصنعه ... ألا يعلم من خلق .... وهل تغيب طبيعة المخلوقات عن خالقها وبارئها .. !!

وفضلا عن ذلك كله فان الفارابى مع اعتماده على العقل وثقته فيه الا أنه قد تنبه بما لا يدع مجالا لشك أن العقل مهما كان شأنه محدود متناه ، وليس مفتاحا سحريا نستطيع الاعتماد عليه فى حل كل مشاكلنا . واذا كان هذا هو موقف الفارابى من العقل فى صلته ببعض المسائل الارضية ، ان صح التعبير ، فقد كان ينبغى للفارابى أن لا يعتمد عليه « كلية » ويثق فيه ثقة كاملة فى فهمه للنبوه وللمعرفة النبوية ... لكن يبدو أن الفارابى بعد أن خبر العقل وأدرك امكانياته أساء استخدامه (كما حدث فى قضية النبوه) فى الوقت الذى لم يكن العقل معدا فيه أو مجهزا ومهيئا للخوض فى مثل هذه المسائل .

أما عن النصوص الفارابية التى تؤكد ما ذهبنا اليه من أنه قد تبين للفارابى أن العقل لا يدرك الا الظاهر فحسب ، من حيث أنه

محدود متناه فنسوق هنا ما قاله فى كتاب التعليقات حيث ورد فيه بالحرف الواحد « الوقوف على حقائق الاشياء ليس فى قدرة البشر • ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف الفصول المقومة لكل منها الدالة على حقيقته ، بل أنها أشياء لها خواص وأعراض • فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك ولا النار ولا الهواء والماء والارض ولا نعرف حقائق الاعراض »(١) •

ويضيف الفارابى فى موضع آخر من رسالته قائلا : « الانسان لا يعرف حقيقة الشىء البتة ، لان مبدأ معرفته الاشياء هو الحس • ثم يميز بالعقل بين المتشابهات والمتبائنات • ويعرف حينئذ بالعقل بعض لوازمه وذاتياته وخواصه ، ويتدرج من ذلك الى معرفة محمله عن محققه »(٢) •

١١ ــ القضاء والقدر :

بقيت مسألة هامة تتعلق بموقف الفارابى من « الانسان » وأقصد مشكلة القضاء والقدر أو الجبر والاختيار • وباختصار مشكلة الحرية الانسانية •

هنا سوف نجد أن الفارابى قد التقى فى نهاية المطاف مع أهل السنة والاشاعرة من بعدهم • وهو موقف أقرب الى الجبر منه الى الاختيار • فالفارابى آمن بنظرية الفيض والصدور ، وآمن بأن العالم فاض عن الله بلا زمان • وآمن بأن لكل معلول علة ولكل نتيجة سببا ••• فلا شىء يحدث هكذا عشوائيا ، بل كل شىء بقدر وما أمر الله الا كلمح البصر • لقد ذهب الفارابى الى أن الضرورة هى المسيطرة على

---

(١) ص ٤ من التعليقات من المجموع من مؤلفات الفارابى •

(٢) ص ٣ من التعليقات ــ ط ١ ــ حيدر آباد الدكن سنة ١٩٤٥ هـ سنة ١٩٢٦ م •

العالم الطبيعى • فلا شىء يقع بالصدفة أو الحظ • بل ان ما حدث ويحدث واقع بناء على خصائص ذاتية وضعت فى الموجودات منذ النشأة الاولى • والاشياء ، كما يرى فيلسوفنا تترتب عن الله سبحانه على حسب ترتيب علمه بها لا العكس • ولما كان علمه سبحانه أزليا فلا شيىء يغيب عن علمه سبحانه ، بل كل شىء يحدث انما هو حادث بناء على ما علم سبحانه وقدر •

غير أنه كثيرا ما ينسب الانسان لنفسه بعض الامتيازات التى يتوهم من خلالها أنه أكبر من سائر الموجودات الاخرى وأنه السيد وأن الكل هو المسود • وباختصار فان الانسان يعتقد انه حر ، وأنه يفعل بناء على ارادته واختياره • فهو يشعر كثيرا بأنه يستطيع أن يفعل هذا ويمتنع عن ذاك (١) •

تعرض الفارابى لموقف الانسان فى الكون • وقد ذهب الى أن الانسان نظرا لانه يجهل مجموعة العوامل المتعددة والمتشابكة التى تدخل فى تكوينه ونمو شخصيته ، ونظرا لان الظاهرة الانسانية ظاهرة معقدة بحيث يصعب على المرء أن يضع يده على كل عامل من هذه العوامل التى كان لها دورا بارزا فى تكوين شخصية هذا أو ذاك من الناس •••• فان المرء نتيجة جهله بهذه الاسباب يعتقد أنه حر وأنه يفعل ما يشاء • وهذا غير صحيح لان الحرية هنا حرية صورية ، حرية ظاهرة على السطح فحسب ، لكن يتحكم فيها وفيما وراءها حتمية صارمة • فالحرية هنا راجعة الى عدم المعرفة ، راجعة الى الجهل بالاسباب فحسب •

يقول الفارابى « فان ظن ظان أنه يفعل ما يريد ويختار ما يشاء ، استكشف عن اختياره ، وهل هو حادث فيه بعد ما لم يكن أو غير حادث• فان كان غير حادث فيه لزم أن يصحبه ذلك الاختيار منذ أول وجوده• ويلزم أن يكون مطبوعا على ذلك الاختيار لا ينفك عنه • ولزم القول بأن اختياره مقتضى فيه من غيره •

---

(١) قارن كتابنا : علم الكلام ومدارسه فى مواضع متفرقة وخاصة عند المعتزلة والاشاعرة واخوان الصفاء •

وان كان حادثا — ولكل حادث سبب ، ولكل حادث محدث — فيكون اختياره عن سبب اقتضاه ومحدث أحدثه : أما أن يكون هو أو غيره • فان كان هو نفسه ، فاما أن يكون ايجاده للاختيار بالاختيار وهذا يتسلسل الى غير النهاية أو يكون وجود الاختيار فيه لا بالاختيار فيكون محمولا على ذلك الاختيار من غيره • وينتهى الى الاسباب الخارجة عنه التى ليست باختياره ، فينتهى الى الاختيار الازلى الذى أوجب ترتيب الكل على ما هو عليه • فانه ان انتهى الى اختيار حادث عاد الكلام من الرأس •

فتبين من هذا ان كل كائن من خير وشر يستند الى الاسباب المنبعثة عن الارادة الازلية »(١) •

الفارابى اذن يوضح من خلال نصه السابق هذا أن الارادة الانسانية من حيث انها تعنى الاختيار والتمييز ليست موجودة وجودا أصيلا فى الانسان • ولهذا فهى معلولة شأنها شأن صاحبها • ولا بد من أن ننتهى من هذه الارادة المعلولة الواجبة بغيرها الى ارادة الهية أزلية شاملة • لان الاختيار الانسانى لا يمكن أن يكون ناشئا عن اختيار مماثل أو شبيه به ، لان هذا يؤدى الى التسلسل • لهذا لا بد من أن نسلم برد هذا الاختيار الانسانى الى مسبب الاسباب •

على أن هذه النتيجة التى انتهينا اليها بناء على نصوص الفارابى ، قد تشكك فيها وعارضها من قبل « كارادفو » فقد تساءل هذا المستشرق ، بعد ايراده مجموعة من النصوص للفارابى ، قائلا هل انتهينا (عند الفارابى) الى مذهب جبرى ؟ وأجاب قائلا : « اننى لا أجرؤ على توكيد ذلك (أى القول بأن الفارابى كان جبريا) بالحقيقة • وذلك أننى لا أجد فى أى قسم آخر من أثر الفارابى أنه أنكر حرية الانسان (ولعل هذا المستشرق لم يجد أيضا ما يثبت هذه الحرية !!) وترى له فى

(١) ص ٩١ — ٩٢ من فصوص الحكم •

كل موضع لهجة رجل يؤمن بالاخلاق والعمل الحر . ولو نظر الى هـذا المذهب المزعج (!!) من حيث الاساس لوجد أنه جبرى وغير جبرى معاء فالانسان عند الفيلسوف مختار . وهذا ما أنا مطمئن اليه . ولكن الفيلسوف يرى وجود سبب للعمل الحر . وقد يكون من المناسب أن يطلق معنى آخر على كلمة السبب هنا . أى معنى أقل اطلاقـا مـن المعنى الذى لها فى الحياة الفزياوية . وكل سبب ، ولو ضمن هذا المعنى الجديد ، مسبب أيضا ، والله هو سـبب الاسباب . ولذا يوجـد هناك تناقض أو تعارض خفى على الاقل . ومن الجلى أن الفارابى لا يقصد حل ذلك الا بالتصوف» (١).

---

(١) ص ١١٢ من كتاب الغزالى للبارون كاراد فو .

الفصل الخامس

ابن سينا

الفصـــــل الخامس

ابن ســــينا(*)

حياته وأهم أعماله(١) :

فى تاريخ حياة الشعوب رجال عظماء خالدون وتزداد عظمتهـم بمرور الايام والسنين • فكم من أحياء أموات ، وكم من أموات أحياء!! وفيلسوفنا الذى نتحدث عنه الآن رحل عنا ببدنه منذ مئات السنين ، لكنه ما زال ، ويزال حيا بفكره الخلاق المبدع •

ومنحى حياة ابن سينا يكاد يكون فريدا اذا ما قورن بنظرائه • فالرجل كان يتمتع بقوة بدنية لا بأس بها ، كيف لا والعقل السـليم، كما يقال ، فى الجسم السليم • كذلك فان فيلسوفنا لم يعزل نفســه عن مشاكل الحياة وهمومها ومشاغلها ومناصبها الكبرى كما فعــل الفارابى مثلا • بل ان ابن سينا قد عاش حياته بكل معانى الكلمـــة

(*) اختلف المؤرخون بشأن تفسير لقب الشيخ الرئيس « ابن سينا »، فقد قيل سينا لقب ، وقيل « ابن سينا » اسم . والأشهر أن « سينا » لقب . واختلفوا فى سينا أهى من أصل عربى بمعنى السناء أم من أصل مصرى قديم بمعنى الحكيم الكامل ، أم من أصل تركى مثل « سيما » أم من أصــل عبرانى ، أو سريانى « شينا » ثم انقلبت الشين سينا . وفى كتاب للخوارزمى اسمه « مفيد العلوم ومبيد الهموم » : أن أبا على بن الحسن كان بقريــة بخارى يقال لها سينا فسمى نفسه ابن سينا . ولم يخرج البحاث بنتيجــة حاسمة . (د . أحمد فؤاد الاهوانى : ابن سينا ص ١٩ ــ دار المعــارف بمصر ط ٢) .

(١) سوف نعتمد فى حديثنا عن حياة ابن سينا ، فى المقام الاول ، على كتاب « عيون الانباء فى طبقات الاطباء » لابن أبى أصيبعه « المطبعة الوهبية سنة ١٢٩٩هـ سنة ١٨٨٢م هذا فضلا عن المراجع الاخرى التى سوف يــرد ذكرها ــ ومن ناحية أخرى فان بعض المؤرخين قد ذكر أن ابن سينا ولــد عام سنة ٣٧٣ هـ ومات سنة ٤٢٨هـ ، ونعتقد أن هذا الاختلاف ليس لــه كبير شأن من الناحية التاريخية وحتى الناحية الفكرية. فلا داعى للاستطراد فى هذه الناحية .

كان فى النهار يشغل منصبه الرسمى ، ان جاز استخدام هذا التعبير ، بحسبانه معلما أو طبيبا أو أستاذا ... وفى الليل كان يحصل العلوم والمعارف ، ويدون مؤلفاته التى تركها لنا . هذا فضلا عن أنه كـان ، كما تحكى بعض المؤلفات ، ينعش نفسه بقدح من الشراب اذا ما شـعر بالارهاق من جراء القراءة والكتابه[1] .

وتشير الاعمال الكبرى التى خلفها لنا ابن سينا فى ميدان التأليف والشرح والتلخيص والنقد والادب والطب والشعر وغيرها على ذكـاء شديد وتحصيل دقيق لكل أنواع العلوم والمعارف المعاصرة له . فقـد حصل الرجل كل العلوم الفلسفية والطبية فى سن مبكرة للغاية . ولقد كان والد ابن سينا أحـد العمال الكادحين . وهو لهذا لم يكن من بيت عز أو جاه ، بل انه نجح فى أن يثقف نفسه بنفسه وسوف نرى انه قد مر بأزمات كثيرة ، حيث دخل السجن مرات ومرات لقد كانت حياتـه حافلة بكل شىء : بالجهد العلمى الخلاق والنشاط السياسى البارز الذى أهله لان يكون وزيرا أكثر من مرة . وكانت أيضا حياته حافلة باللذات والترف والشراب . شخصية عجيبة هى شخصية ابن سينا .

ولندع ابن سينا يقص علينا بنفسه ترجمة حياته ، وهى الترجمـة التى أملاها على تلميذه « أبو عبيد عبد الواحد الجوز جانى » . يقـول ابن سينا ، كما حكى ابن أبى اصيبعة ، : كان أبى رجلا من أهـل بلخ ، وانتقل منها الى « بخارى » فى أيام « نوح بن منصور » واشتغل بالتصرف وتولى العمل فى أثناء أيامه بقرية يقال لها « أفشنة » وتزوج أبى منها بوالدتى ، وقطن بها وسكن وولدت منها بها ، ثم ولدت أخى . ثم انتقلنا الى « بخارى » وأحضرت معلم القرآن ومعلم الادب ، وأكملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الادب ، حتى كان يقضى منى العجب .

---

(١) راجع دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص١٦٧ ترجمه د . ابو ريده ، وراجع كذلك : البارون كارادى فو : ابن سينا ص ١٣٣ وما بعدها — ترجمـة عادل زعيتر — دار بيروت سنة ١٩٧٠م .

ثم يمضى ابن سينا قائلا : انه جاء الى « بخارى » رجل كان له أكبر الفضل على « ابن سينا » أقصد « أبو عبد الله الناتلى » المتفلسف حيث رحب والد ابن سينا بهذا المعلم واسكنه فى داره ، حيث طلب منه تعليم الابن . ويذكر ابن سينا أنه قبل الناتلى كان قد بدأ بدراسة الفقه على يد رجل يقال له « اسماعيل الزاهد » .

على كل حال ابتدأ « ابن سينا » القراءة والتحصيل مع «الناتلى» بكتاب « ايساغوجى » ثم « المجسطى » . وهنا يذكر ابن سينا كلاما كثيرا مفاده : أن التلميذ قد فاق الاستاذ بكثير . فقد ذكر أن « الناتلى » طلب منه حل الاشكال الهندسية التى كان يحار فيها الاستاذ « فكم من شكل ما عرفه الى وقت عرضته عليه ، وفهمته اياه .

ثم افترق بعد ذلك الاستاذ عن التلميذ ، الذى بدأ بتحصيل الكتب من الفصوص (الاصلية) والشروح عليها . فبدأ بالطبيعيات ثم الالهيات، وصارت أبواب العلم تنفتح عليه على حد تعبيره . ثم بعد ذلك وجد ابن سينا نفسه مدفوعا بميل قوى داخلى نحو دراسة الطب الذى له فيه كعب عال فيما بعد ، حيث برز فيه فى فترة وجيزة من الزمان . فقد بدأ « فضلاء الطب يقرءون على (ابن سينا) علم الطب ، وتعهدت المرضى، فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة (والمقصود هنا ايجاد علاج جديد لم يسبق اليه أحد) من التجربة ما لا يوصف » كل ذلك كان قد تم لابن سينا وهو لم يتجاوز السادسة عشرة من عمره كما يذكر !!

بدأ أبو على يقرأ على « الناتلى » كتاب « ايساغوجى » وأحكم عليه علم المنطق واقليدس ، والمجسطى ، وفاقه أضعافا كثيرة ، حتى أوضح له منها رموزا وفهمه اشكالات لم يكن للناتلى يد بها . وكان مع ذلك يختلف فى الفقه الى اسماعيل الزاهد،يقرأ ويبحث ويناظر . ولما توجه الناتلى نحو خوارزم شاه مأمون بن محمد اشتغل أبو على بتحصيل العلوم كالطبيعى والالهى وغير ذلك . ونظر فى النصوص والشروح ، وفتح الله عليه أبواب العلوم ، ثم رغب بعد ذلك فى علم الطب وتأمل الكتب

المصنفة فيه ، وعالج تأدبا لا تكسبا • وعلمه حتى فاق فيه الاوائل والاواخر فى أقل مدة ، وأصبح فيه عديم القرين ، فقيد المثل • واختلف فيه فضلاء هذا الفن وكبراؤه يقرؤون عليه أنواعه والمعالجات المقتبسة من التجربة ، وسنه اذ ذاك نحو ست عشرة سنة • وفى مدة اشتغاله لم ينم ليلة واحدة بكمالها ولا اشتغل فى النهار بسوى المطالعة »[1] •

وكما كان ابن سينا يعتمد على التجربة اعتمادا رئيسيا ، فانه كان ، من جهة أخرى ، يعتمد على التوفيق والعون الالهى ، بحيث نجد أنه ، وهو العلمى التجريبى الى أقصى حد ، يلجأ ، منجهة أخرى، إلى الاله طالبا منه العون والتوفيق ، فى حل بعض المسائل والمشاكل المستعصية عليه •

يقول ابن سينا « وكلما كنت أتحير فى مسألة ، ولم أكن أظفر بالحد الاوسط فى قياس ، ترددت الىالجامع ، وصليت وابتهلت الى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنغلق وتيسر المتعسر وكنت أرجع بالليل الى دارى ، وأضع السراج بين يدى،واشتغل بالقراءة والكتابة • فمهما غلبنى النوم ، أو شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من الشراب (ليس شرطا أن يكون هذا الشراب محرما والا لما ذكره ابن سينا هنا !!) ريثما تعود الى قوتى ، ثم أرجع الى القراءة » •

ولا يفوت ابن سينا أن يذكر فضل السابقين عليه • فهو أولا مدين بثرائه الفكرى كله الى الفلسفة اليونانية بوجه عام ،كما عرضت عليه سواء فى ثوبها الافلاطونى والارسطى • كذلك فانه مدين بالفضل للفارابى الذى كان قد سبقه فى شرح بعض مقاصد الفلاسفة اليونانيين وخاصة أرسطو • ومن خلال أقوال ابن سينا عن الفارابى ، نلمس كيف أن ابن سينا كان باحثا من الطراز الاول • فقد كان يقرأ المسألة مرات عديدة آناء الليل وأطراف النهار ساعيا الى فهمها واستيعابها ، مهما صعبت

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ ٢ ص ١٥٨ نشرة احسان عباس ـ دار الثقافة ـ بيروت •

المسالك وتشعبت • بل ان المشاكل التى كنت تعترضه أثناء اليقظة تفرض نفسها عليه أثناء النوم : يقول ابن سينا « ••• وفى هذه المدة ما نمت ليلة واحدة بطولها ولا اشتغلت فى النهار بغيره ، وجمعت بين يدى ظهورا • فكل حجة كنت أنظر فيها أثبت مقدمات قياسية ، ورتبتها فى تلك الظهور • ثم نظرت فيما عساها تنتج ، وراعيت شروط مقدماته ، حتى تحقق لى حقيقة الحق فى تلك المسألة •

وكلما كنت أتحير فى مسألة ولم أكن أظفر بالحد الاوسط فى قياس ، ترددت الى الجامع وصليت وابتهلت الى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنغلق وتيسر المتعسر • وكنت أرجع بالليل الى دارى ، وأضع السراج بين يدى ، واشتغل بالقراءة والكتابة • فمهما غلبنى النوم ، أو شعرت بضعف عدلت الى شرب قدح من الشراب ، ريثما تعود الى قوتى ، ثم أرجع الى القراءة » •

أما عن فضل الفارابى عليه ، فيتضح من خلال قوله « ••• قرأت كتاب « ما بعد الطبيعة » فما كنت أفهم ما فيه ، والتبس على غرض واضعه ، حتى أعدت قراءته أربعين مرة ، وصار لى محفوظا ، وأنا مع ذلك لا أفهمه ولا المقصود به ، وأيست من نفسى ، وقلت هذا كتاب لا سبيل الى فهمه • واذا أنا فى يوم من الايام حضرت وقت العصر فى الوارقين ، وبيد دلال مجلد ينادى عليه • فعرضه على ، فرددته رد متبرم معتقد أن لا فائدة فى هذا العلم • فقل لى :اشتر منى هذا ، فنه رخيص أبيعه بثلاثة دراهم ، وصاحبه محتاج الى ثمنه • فاشتريته فاذا هو كتاب لابى نصر الفارابى فى « أغراض كتاب ما بعد الطبيعة » ورجعت الى بيتى ، وأسرعت قراءته ، فانفتح على فى الوقت أغراض ذلك الكتاب بسبب أنه كان لى محفوظا على ظهر القلب • وفرحت بذلك وتصدقت فى ثانى يومه بشىء كثير على الفقراء » •

ولم تكن تلك وحدها اهتمامات ابن سينا ، بل انه فضلا عن ذلك كله وقبله ، تأتى مكانته كطبيب كان له شأنه ، حتى القرن السابع عشر « •• لقد كان أثر ابن سينا كبيرا فى الطب بنوع خاص ، وظل هذا الاثر

فى الغرب الى القرن السابع عشر .أما فى الشرق فأثره باق الى الآن .
فهو جالينوس العرب . ومازلنا فى حاجة الى البحث عن مقدار ما أضافه
ابن سينا الى هذا العلم من نتائج مشاهداته الخاصة . على أننا نرى ،
من الوجهة النظرية على الاقل ، انه كان يحل التجربة المحل الاكبر ،
ويدرس الحالات المختلفة التى يظهر فيها أثر العلاج الناجع »(١) .

لقد ظل كتاب ابن سينا « القانون » فى الطب لفترة طويلة العمدة
الرئيس فى هذا الفرع من العلوم (٢) . ونحن نعلم أن شهرة ابن سينا فى
هذا الصدد جاءت من جراء معالجته السلطان « نوح بن منصور »
من مرض حار اطباء عصره فى مداواته منه . وهناك لدى الامير منصور
أدرك ابن سينا ما لم يدركه أحد من قبله ، حيث اطلع على مكتبة هذا
السلطان التى كانت ذاخرة بأمهات الكتب والمراجع . فقد قيل انها
« كانت عديمة المثل ، فيها من كل فن من الكتب المشهورة بأيدى الناس
وغيرها مما لا يوجد فى سواها ولا سمع باسمه فضلا عن معرفته . فظفر
أبو على فيها بكتب من علم الاوائل وغيرها . وحصل نخب فوائدها ،
واطلع على أكثر علومها . واتفق بعد ذلك احتراق تلك الخزانة ، فتفرد
أبو على بما حصله من علومها . وكان يقال (ولعل القول جاء على لسان
خصومه) ان أبا على توصل الى احراقها لينفرد بمعرفة ما حصله منها،
وينسبه الى نفسه » (٣) .

لقد شاءت الظروف بعد ذلك ، أقصد بعد موت والد ابن سينا ،
أن ينقلد ، على حد تعبيره ، شيئا من أعمال السلطان .ثم مالبث أن
غادر بخارى متوجها الى « كركانج » . ثم انتقل من كركانج الى « نسا »

---

(١) دائرة المعارف الاسلامية مجلد ١ ص ٣٢٠ طبعة دار الشعب بالقاهرة .

(٢) راجع د . محمد ثابت الفندى فى تعليقه على مادة ابن سينا — دائرة المعارف الاسلامية — المجلد الاول ص ٣٢٣ طبعة دار الشعب .

(٣) ابن خلكان جـ٢ ص ١٥٨ ، ودائرة المعارف الاسلامية مجلد ١ ص ٣١٨ .

ومنها الى « بارود » ثم الى « طوسى » ومنها الى « شقان » و«سمنيفان» ثم الى « خراسان » ومنها الى « جرجان » .

ونحن نعرف ، بعد ذلك ، انه انتقل الى « الرى » حيث عالج هناك « مجد الدولة » من مرض السوداء . وينتقل ابن سينا من بلدة الى أخرى ، حيث طاف بـ « قزوين » و « همدان » وغيرها . ونعلم كذلك ان ابن سينا قدتقلد الوزارة فى عهد « شمس الدولة » الذى كان قد عالجه من « القولنج » مرتين متتاليتين .

ورجل ، هذا شأنه ، لا بد أن يذوق من الدنيا حلوها ومرها ، حيث كانت « الدنيا » تبتسم له حينا ، وتدير ظهرها له أحيانا أخرى . هذا هو حال من يربط نفسه بالسلطة والجاه ، وهذه هى ضريبة الشهرة والعبقرية . فلكل نجم من نجوم المجتمع اعداؤه وأصدقاؤه ، له أنصاره وشيعته وله أيضا مناهضوه وخصومه والحاقدين عليه . وزاد الامر سوءا عند ابن سينا انه كان ، كما قال عنه دى بور « كان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليهأن يطأطىء رأسه لامير من الامراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لاستاذ من أساتذته الذين أخذ عنهم العلم »(١).

لهذا عاش ابن سينا حياة مضطربة متقلبه . وساعد على تقلبها أن الرجل كان له مزاج حاد كثيرا ما كان ينقاد له . بل ان مزاجه (الحسى) هذا قد أدى به الى الهلاك ، كما أجمع على ذلك معظم المؤرخين لابن سينا . لقد مرض ابن سينا فى أواخر عمره،وبدأفىمعالجةنفسهأحياناكثيرة... لكن بعد أن اشتد عليه المرض ، وتمكن منه الداء ، أهمل علاج نفسه قائلا « المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجز عن التدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة » وقضى أرحم الله ، نحبه عام سنة قائلا « المدبر الذى كان يدبر بدنى قد عجزعنالتدبير ، والآن فلا تنفع المعالجة » وقضى ، رحم الله ، نحبه عام سنة ٤٢٨ هـ وفى رواية أخرى أنه توفى عام ٤٢٧هـ.

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٦٥ ترجمة د . أبو ريده — لجنة التأليف والترجمة والنشر — بدون تاريخ — .

أما عن أعمال ابن سينا فتعد مؤلفاته موسوعة فلسفية كبرى تتضمن كل علوم الفلسفة والطبيعة وما بعد الطبيعة والمنطق والفلسفة والسحر والطب وغيرها . ولقد نالت كتبه شهرة واسعة حيث ترجمت الى بعض اللغات الاخرى وخاصة اللاتينية فى بداية الامر . وكان لكتب الشيخ الرئيس أثر بالغ فى الفكر الاوروبى الوسيط . فلا شك أن بعض كتاباته كالشفاء (وخاصة كتاب النفس) والقانون ، كان لهما أبعد الاثر على فلاسفة العصر الوسيط .

ويعد ابن سينا اسعد حظا بكثير اذا ما قورن بغيره من كبار الفلاسفة الذين فقدت معظم أعمالهم . فهو من هذه الجهة أفضل حظا بكثير حيث توجد الآن أهم أعماله مطبوعة .. لكن ليس معنى هذا أن كل أعمال ابن سينا موجودة الآن . فلا شك أنه قد ضاع منها الكثير ، لكن ، على كل حال ، فان ما بقى من هذه الاعمال يمكن أن يغطى جوانب ابن سينا الفكرية .

ولقد بذلت محاولات كثيرة من جانب المؤرخين والمؤلفين لحصر أعمال ابن سينا ليس هذا موضع ذكرها[1] ، وسوف نكتفى الآن بالاشارة الى أهم هذه الاعمال :

يأتى فى المقام الاول كتابه الكبير : الشفاء بأقسامه الاربعة : الطبيعيات والالهيات والمنطق ثم الرياضيات . وقد إختصر هذا الكتاب فى كتابه الآخر : النجاه الذى قسمه على غرار الكتاب الاول . ثم يأتى أيضا كتابه الهام « الاشارات والتنبيهات » وهو كتاب لا يقل أهمية عن

---

(١) يمكن الرجوع فى هذا الصدد الى الاب جورج شحاته قنواتى فى كتابه : مؤلفات ابن سينا — القاهرة سنة ١٩٥٠م . ود. احمد فؤاد الاهوانى ابن سينا . وكذلك صديقنا المرحوم فؤاد النسيد : ابن سينا مؤلفاته وشروحها المخطوطة بدار الكتب المصرية. وكذلك سهيل افنان: ابن سينا، حياته وأهم أعماله وحنا الفاخورى وخليل الجر فى كتابهما : تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ، وكارادى فو : ابن سينا ص ١٤٣ وما بعدها ود. عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية لابن سينا ب١ ف ٢ دار المعارف ط١ سنة ١٩٧١م .

سابقيه . ويبدو أن هذا الكتاب هو آخر ما صنف ابن سينا وكان ، كما صرح هو فى آخره يضن به على غير أهله بحيث لم يكن يحب أن يتداوله إلا الخاصة (الصفوة) من تلاميذه . وتأتى أهمية هذا الكتاب فى أن الشيخ الرئيس قد حدد فى آخره (النمط العاشر بوجه خاص) موقفه من التصوف وتحديده لـ « العارف » كما يفهمه هو . كذلك لا ننسى أن أهم كتاب فى تاريخ الطب قاطبة كان ، ومازال ، كتاب ابن سينا « القانون » .

ومن أعمال ابن سينا الاخرى نجد : عيون الحكمة ، احوال النفس ، دانش نامه ، المسائل الحكمية ، المباحثات ، الانصاف ، التعليقات ، رسالة فى الحدود ، أقسام العلوم العقلية ، حى بن يقظان ، رسالة الطير ... الى جانب مجموعة أخرى من الرسائل والكتب ..

ان مؤلفات ابن سينا كثيرة ومتنوعة ، وهى تشهد وتبرهن على أن الرجل كان له تفكيره المستقل وله آراؤه المبتكرة والتى تنتمى اليه وحده . كما أن هذه الاعمال تشير الى أصالة فيلسوفنا حيث أضاف الى مذهب أرسطو وافلاطون ما أضاف محاولا اصلاح وتفسير وتحليل وشرح بعض المسائل التى عبرا عنها بغموض أو تركاها بدون حل . ولا عيب أن يكون الرجل قد تابع ارسطو حينا وتابع أفلاطون حينا آخر ... لكن العيب ، كل العيب ، أن تكون هذه المتابعة عمياء ... فهو تابع ما وجده حقا عندهما رافضا فى نفس الوقت ، كما سنرى ، الآراء التى لا تتفق ومذهبه . والمشكلة التى كانت امام ابن سينا ليست الرفض المطلق أو القبول المطلق ، لم تكن المشكلة أمامه مصاغة بطريقة : اما أو ، لقد كانت مشكلته هى نقد هذه الآراء وتحليلها وبيان أوجه الحق فيها كى يأخذ ما يراه صالحا ومناسبا لبنائه الفلسفى الجديد ويترك ما يتعارض مع مذهبه أو اتجاهه أو ما يناقض عقله ، وفى كلتا الحالتين فقد اعترف ابن سينا بفضل السابقين عليه حتى من لم ينل منهم الحقيقة .

وسوف نرى أن آراء ابن سينا قريبة الشبه الى حد كبير بآراء الفارابى . لكن ما يرفع من شأن ابن سينا ، كما سنرى ، هو وضوح

الفكر لديه والتعمق فى بعض الدراسات والحديث عنها حديث متمكن مثلما فعل فى حديثه عن « النفس الانسانية » وكذلك حديثه عن « التصـــوف الفلسفى » ان جاز استخدام هذا التعبير أقصد حديثه عن موقف العقل من التصوف ومحاولته البارعة التعبير عن التجربة الصوفية بلغـــة فلسفية • وسوف نرى أنشيخنا قد اقترب من الدين حينا وابتعد عنـــه حينا آخر •

فحديثه عن وجود النفس قبل البدن ، وصدور العالم (وهو صدورأزلى) يبتعد به عن الدين ، لكنه فى بعض المسائل الاخرى كاثبات وجود الله وحديثه عن خلود النفس ، ورأيه فى القضاء والقدر •• كل هـــذا اقترب فيه ابن سينا من خلال حديثه عنه ورأيه فيه الى الدبن وبوجـــه خاص أهل السنة ••• وسوف يتضح كل ذلك من خلال عرضنا لاهم آراء الرجل الفلسفية ••

ابن سينا والحكمة :

كان من الضرورى ، بعد أن انتشرت الفلسفة وعلم الكلام ، على المستوى الثقافى فى عصر ابن سينا ، وبعد محاولات جادة قام بها من سبقه من الفلاسفة فى وضع المصطلح الفلسفى العربى ، كان لابد أن يقوم ابن سينا بدوره فى هذا الصدد • ومن هنا كانت رسالته « فى الحدود » وكتابه « التعليقات » و « المباحثات » الى جانب بعض الكتب الأخرى •

وتعريفات ابن سينا فى هذا الصدد تشير الى مرحلة النضج التى وصلت اليها الفلسفة على يد ابن سينا ، بحيث يمكن القول ان الكندى قد وضع البذور ثم رواها الفارابى ونماها ثم جاء ابن سينا من بعدهما حيث قطف الثمار ، ثمار ما زرعه السابقون عليه • ومن هنا لم يكن ابن سينا أصيلا أصالة الفارابى أو الكندى لكنه ، من جهة أخرى فاقهما فى

جوانب أخرى كثيرة . فلقد كان الرجل مالكا ناصية اللغة العربية ، لدرجة سمحت له أن يقرض الشعر ، هذا فضلا عن أنه امتاز بالوضوح : سواء الوضوح الداخلى للأفكار لديه ووضوح تعبيراته ذاتها . ولهذا نجد ابن سينا يفيض فى شرح ما أوجزه غيره ، ويرتب ويصنف ما تركه الآخرون متناثرا بين طيات الكتب ، ناقدا هذا وذاك بحجج عقلية قوية . ومن يقرأ كتاباته كالاشارات والتنبيهات والشفاء والنجاة يدرك كل ما ذكرناه هنا بوضوح حيث كانت للرجل نظرته النقدية للفلاسفة السابقين عليه عارضا آراءهم بموضوعية قل أن تتوافر عند غيره هذا فضلا عن أن هذه الكتب تشير الى التكوين العلمى الكبير الذى كان عليه الشيخ الرئيس .

ولقد أثر الفلاسفة اليونانيون ومعهم الفارابى بوجه خاص على ابن سينا تأثيرا قويا وواضحا . بحيث لا نستطيع ، بحال من الأحوال ، أن ننكر فضل الفارابى على ابن سينا وكيف أن هذا الأخير يعد تلميذا مخلصا للمعلم الثانى .

وكما اشتهر بعض الفلاسفة بألقاب عرفوا بها عبر تاريخ الفلسفة نتيجة ما أضافوه اليها ، نجد أن ابن سينا قد نال بدوره أحد هذه الألقاب ، فاذا كنا نقول : أفلاطون الالهى ، ونقول عن أرسطو : المعلم الأول ، ونطلق على الكندى : فيلسوف العرب والاسلام ونسمى الفارابى : المعلم الثانى .. نجد أن ابن سينا قد عرف بـ « الشيخ الرئيس » . ولا شك أن لهذه التسمية دلالتها الكبرى .

يبدأ ابن سينا بتحديد الفلسفة فيقول « الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية »[1] .

---

(١) ابن سينا : فى أقسام العلوم العقلية ص ١٠٤ — ١٠٥ ط١ مطبعة هندية القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ سنة ١٩٠٨ م . وراجع أيضا حد ابن سينا =

ويلاحظ من خلال هذا التعريف أن ابن سينا يربط بين الفلسفة أو الحكمة وبين بلوغ الكمال ، لأنه يرى أن النفوس البعيدة عن التفلسف ليست فى حالة كمالها . وهذا لون جديد من تعريف الفلسفة سواء من ناحية اللغة ومن ناحية المعنى . اذ أنه يوضح أن للفلسفة شخصيتها المتميزة . أما ما يقصده بتصور الأمور فيعنى به ادراك الحقائق المفردة أو الأمور الجزئية . أما التصديق فهو ادراك العلاقة أو القضايا أو الأحكام .

والحقائق نوعان : نظرية وهى جملة الأحكام التى تتعلق بأشياء نحيط علما بها وبأحوالها ، لكن هذه المعرفة أو الحقيقة ليست من النوع الذى يطبق عمليا . أما الحقائق العلمية فهى المعرفة أو الاحكام المتعلقة بأمور نعرفها ونعمل بها . فالحقائق النظرية هى موضوع الحكمة أو الفلسفة النظرية أما الحقائق العملية فهى موضوع فلسفة الحياة العملية أو ان شئت الحكمة العملية . مثال ذلك النظر فى الوجود وأقسامه وصفاته ... هذه حكمة نظرية للعلم لا للعمل ، لكن معرفة الخير ومعناه والفضيلة والرذيلة ومعناها ... فهذه تندرج فى الحكمة العملية ، حيث يطبق الانسان هذه المعرفة فى حياته .

ابن سينا اذن يرى أن الحكمة أو الفلسفة تنقسم الى : نظر وعمل مع ملاحظة أن النظر لا ينفصل عن العمل ، والعمل لابد أن يكون موافقا للنظر حتى يكون المرء حكيما صادقا . ولهذا نجد أنه بينما غاية الحكمة النظرية حصول الموجود على الحق ووصوله اليه ، نجد أن غاية الحكمة العملية هى عمل الخير . بعبارة أخرى بينما يتعلق الحق بالنظر ، نجد أن الخير يتعلق بالعمل . لهذا فان الخير لا ينفصل عن الحق لأنه يستمد خيريته ، أو ان شئت شرعيته ، من الحق . فلا خير بلا حق ولا قيمة لحق لا يحقق خيرا أو يؤدى الى الخير .

= للحكمة من التعليقات ص ١٢٠ — ١٢١ نشرة د . عبد الرحمن بدوى — الهيئة المصرية العامة سنة ١٩٧٣م وكذلك ابن سينا : الهيات الشفاء ج ١ ص ٤٠٣ تحقيق الاب قنوانى وسعيد زايد — وزارة الثقافة والارشاد القومى سنة ١٩٦٠م .

يقول ابن سينا : « الحكمة تنقسم الى قسم نظرى مجرد وقسم عملى . والقسم النظرى هو الذى الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بحال الموجودات التى لا يتعلق وجودها بفعل الانسان ، ويكون المقصود انما هو حصول رأى فقط مثل علم التوحيد وعلم الهيئة . والقسم العملى هو الذى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات ، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الانسان ليكتسب ما هو الخير منه ، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط ، بل حصول رأى لأجل عمل . فغاية النظرى هو الحق وغاية العملى هو الخير »(١)

ويرى ابن سينا أن الحكمة النظرية تتضمن : العلم الطبيعى ، والعلم الرياضى ، والعلم الالهى . أما الحكمة العملية فتختص بالأخلاق الشخصية وتدبير المنزل ثم السياسة .

وتقسيم الحكمة النظرية عند ابن سينا الى ثلاثة أقسام يرجع عند ابن سينا ، كما هو الحال عند السلف من قبله ، الى طبيعة الموضوع الذى تبحثه هذه الحكمة . فاذا كان الموضوع ماديا خالصا كان البحث خاصا بالطبيعيات (مع ملاحظة أن ابن سينا يجعل البحث فى النفس مندرجا فى جملة الأبحاث الطبيعية) . أما اذا كان الموضوع ليس ماديا ولكنه ملابس للمادة ، ولا نستطيع بحثه دونها سمى البحث رياضيا : فالأشكال الهندسية والأعداد الرياضية ليست فى ذاتها مادية ، ولكننا لا نستطيع فهمها الا من خلال المادة . أما القسم الثالث فخاص بالألوهية من حيث أن المرء يستطيع أن يبحث هذه المشكلة بعيدا عن المادة ولواحقها .

يقول ابن سينا : أقسام الحكمة النظرية ثلاثة أقسام : العلم الاسفل ويسمى العلم الطبيعى ، والعلم الأوسط ويسمى العلم الرياضى والعلم الأعلى ويسمى العلم الالهى . وانما كانت أقسامه هذه الأقسام

---

(١) ابن سينا : اقسام العلوم العقلية ص ١٠٥ .

لأن الأمور التى يبحث عنها اما أن تكون حدودها ووجودها متعلقات بالمادة الجسمانية والحركة ... واما أن تكون أمورا وجودها متعلق بالمادة والحركة وحدودها غير متعلق بهما مثل التربيع والتدوير ... واما أن تكون أمورا : لا وجودها ولا حدودها مفتقرين الى المادة والحركة ... »(١)

بعبارة أخرى نقول : ان الحكمة النظرية تشمل :

(أ) الحكمة الطبيعية (علم الطبيعة) .

(ب) الحكمة الرياضية (الحساب والهندسة) .

(ج) الحكمة الالهية أو الفلسفة الاولى (وتتضمن معرفة الربوبيه وما يتعلق بالاله) .

وهذا التقسيم ، كما أشرنا ، يقوم على تنوع موضوع الحكمة النظرية من جهة كونه جسما (الطبيعة) أو معنى ذهنى محدود (الرياضة) أو كائنات غير مادية (الميتافيزيقا) .

أما الحكمة العملية فتنقسم الى :

(أ) الحكمة المدنية وتتناول حياة الاجتماع فى المدينة أى الدولة المحددة .

(ب) الحكمة المنزلية وتتناول حياة الاسرة والعلاقد بين الافراد الذين يؤسسون الأسرة .

(ج) الحكمة الخلقية وتتناول الحياة الشخصية للفرد من جهة تربية النفس وتكوين الفضائل وغيرها .

---

(١) ابن سينا : أقسام العلوم العقلية ص ١٠٥ — ١٠٦ .

العـــالم عنـــد ابن ســـينا

فى تيار الأفلاطونية المحدثة التى آمنت بنظرية الفيض والصدور الشهيرة فى تاريخ الفلسفة سار ابن سينا ، كما سار من قبله الفارابى على نفس الطريق • ويبدو أن ابن سينا ، قد وجد فى هذه النظرية ما يروق له بحيث يستطيع أن يقول من خلالها بالحدوث والقدم معا ، حيث لا يتعرض ، آنذاك ، الى هجوم المتكلمين والفقهاء وغيرهم من عناصر اسلامية • ثم ان هذه النظرية تمتاز بأنها تظهر (على الأقل من الناحية الشكلية) أن الواحد (الله) هو الكل فى الكل • فمنه كان كل شىء واليه يعود كل شىء • منه كان الوجود وبسببه حدث العلم والنور • فلا حياة لموجود الا به ولا علم لأحد الا ما علمه اياه الواحد •• الخ كما سنرى •

يبدأ ابن سينا حديثه عن العالم بتحديد ما يقصد به ، حيث قال ان العالم هو كل ما سوى الله • وهذا يوضح أن ابن سينا فى حديثه عن العالم يقصد العالمين : المعقول والمحسوس ، عالم الصور وعالم المواد ، عالم ما فوق فلك القمر وعالم ما تحت فلك القمر ، عالم العقول حتى العقل العاشر الفعـــال وعالم الموجودات العنصرية (نســبة الى العناصر الأربع) •

وابن سينا ، شأنه شأن غيره من فلاسفة الاسلام واليونان ، قد ميز بين الموجودات الطبيعية فى هذا العالم وبين غيرها على ضوء طبيعة الحركة • فكل موجود يســـتمد حركته من ذاته ويتحرك حـــركة ذاتية تكون حركته حركة طبيعية • أما الموجودات التى تستمد حركتها من غيرها ولا تنبع منها ، فان حركتها ليست حركة طبيعية ، ومن ثم لا يعد موجودا طبيعيا • فالانسان والحيوان والنبات كلها موجودات طبيعية لأنها تستمد حركتها من ذاتها • لكنا لا نستطيع أن نقـــول أن الكرسى ــ على سبيل المثال ــ موجود طبيعى ، لأنه لم يستمد حركته من ذاته بل من موجود آخر هو الصانع الذى صنعه • لكن هذا لا يمنع

من القول أن مادة الكرسى تميل بطبيعتها الى الارض ومن ثم يكون هذا الميل طبيعيا فى الجسم « فالشىء يميل بطبعه لما فيه من صفات ذاتية الى مكانه الطبيعى . والميل دائما يكون نحو جهة يتوخاها الطبع »(١) .

أمر آخر أشار اليه ابن سينا ، كمقدمة رئيسية وكتمهيد لابد من تأكيد القول به قبل حديثه عن العالم وموجوداته وعلاقته بالقوى (أو القوة) المحركة له ، هو أن شيخنا الرئيس يرى أنه توجد أمور عامة لابد من أن يسلم بها الباحث الطبيعى ، لأن البرهنة على مثل هذه المسائل لا تدخل فى نطاق الباحث فى طبيعيات العالم ولكنها تتعلق بالباحث فى العلم الالهى . هذه الأمور التى ينبغى أن يسلم بها الطبيعى ويتسلمها من غيره :

١ — أن كل الأجسام الطبيعية مركبة من مادة وصورة . والمادة منفعلة والصورة فاعلة ، المادة محل للصورة والصورة حالة فى المادة.

٢ — كل جسم لابد أن يتميز بأبعاد ثلاثة : الطول والعرض والعمق أو على الاقل ينبغى أن تفرض فيه الأبعاد الثلاثة .

٣ — ان الصورة الطبيعية لا تحل بطبيعتها الا فى المادة الخاصة بها . فلكل مادة صورة طبيعية خاصة .

٤ — ان لكل جسم طبيعى قوى خاصة سارية فيه ، وهذه القوى هى التى تحدد للجسم مكانه الطبيعى الذى لا ينفك عنه الا بالقسر .

٥ — كل ما فى العالم الطبيعى لا يخضع للصدفة أو البخت . فكل مهيأ لما خلق له . وكل موجود يسير وفق غاية محددة ، لأن الضرورة هى المتحكمة فى الكل (٢) .

قلنا ان ابن سينا قد وجد فى القول بنظرية الفيض ضالته المنشودة

---

(١) ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ٢٦١ .

(٢) ابن سينا : النجاه ص ٩٨ — ٩٩ .

حيث يستطيع من خلالها أن يقول بحدوث العالم وأن يقول أيضا بقدمه اذا شاء • لأن ابن سينا كان مترددا فى هذه الناحية •

وقد اتضح هذا التردد : بين القول بقدم العالم والقول بحدوثه على لسان حى بن يقظان : فكما أن هناك أدلة شواهد على القول بقدم العالم توجد أدلة أخرى لا تقل عنها أهمية تشير الى أن العالم حادث•• ولهذا صعب على « حى » أن يجزم بأى الرأيين يؤمن • يقول ابن سينا على لسان حى بن يقظان : « فاذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض : استحالة وجود لا نهاية له بمثل القياس الذى استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له • وكذلك كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محدث •

واذا أزمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عوارض أخر ، وذلك أنه يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم الا على معنى أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم غير منفك عنه »(١) •

واضح اذن أن ابن سينا ينظر فى العالم ، فيرى أن البعض سبب فى البعض الآخر ، هناك علل وهناك معلولات ، أى حوادث ، وسلسلة العلل والمعلولات هذه لا يمكن أن تتسلسل الى ما لا نهاية ، بل لابد من الوقوف عند علة أولى أحدثت الكل دون أن تكون هى فى ذاتها حادثة ، حتى نستطيع أن نفسر الحدوث (الآن) • لأن هذا الحدوث يعد رد فعل لمحدث آخر •

أضف الى ذلك أن النظر فى هذا العالم يوضح أن الحدوث صفة أساسية من صفاته • فالأجسام ، كما سنرى ، متناهية (أى حادثة) • وهذه الأجسام ليست متناهية فحسب ، بل تعتورها عوارض • وهذا الاعتوار لا يجوز الا على الأجسام الحادثة •

---

(١) ابن سينا : حى بن يقظان ص ٣٢ •

ثم ان نقلة الجسم من مكان الى آخر تعنى أنه ليس قديما ، لأن من صفات القديم الثبات وعدم الحركة ... كل هذه الأمور أدركها حى بن يقظان فى نظرته الى العالم وانتهى من خلالها الى القول بحدوثه.

لكن حيا ، من جهة أخرى ، رأى أن ثمة شواهد أخرى ، يمكن أن يستند اليها المرء فى القول بقدم العالم ، منها أن الحدوث يعنى الايجاد لا فى زمان ... لكن الزمان قديم عنده ، ولهذا لابد من قدم العالم لأن القدم يعنى تقدم الزمان . ولا نستطيع تصور الزمان بدون العالم. وعلى ذلك لابد من القول بقدمه .

ثم ان من صفات الاله : الارادة والعلم والقدرة ... وكلها قديمة، فلابد ، كما سنرى بالتفصيل ، أن يكون المراد والمعلوم والمقدور ، قديما ...

على أن ما وقف عنده حى بن يقظان ، ولم يشك فيه لحظة ، هو أن هذا الوجود محتاج الى علة أخرى خارجة عنه (أو داخلة فيه) تفعل كل ما يطرأ عليه . كذلك لم يشك فى أن هذا العالم ممكن (هالك فى حد ذاته) بذاته أى بغير هذه العلة وأنه واجب بها .

بعبارة أخرى سواء قلنا بحدوث العالم أو قدمه ، فنحن مضطرون الى الاقرار بوجود علة فاعلة لهذا العالم ، ومن خلالها نستطيع أن نفهم حركته وسكونه ، صيرورته وثباته ، علله ومعلولاته ، وبغيرها لانستطيع أن نفهم هذا العالم أو أن نفسر وجوده .

وابن سينا ، من خلال حى بن يقظان يختلف فى موقفه هذا ويتميز عن موقف المتكلمين ، بل وأقول عن موقف الدين ذاته لأن علاقة العالم بالله من واقع النص الدينى تقوم على القول :

(أ) وجود ارادة الهية أوجدت العالم فى الوقت الذى شاءت أن توجده فيه . ومن ثم يكون حدوث العالم خاضعا خضوعا مطلقا للمشيئة الالهية .

(ب) ان موقف الدين من خلق العالم واضح كل الوضوح • اذ أن منطق الوحى فى هذا الصدد هو أن العالم حادث لا عن شىء ودون أن تسبقه مدة أولى أو هيولى أو غير ذلك من آراء يونانية وغير يونانية • فالخلق ، بالمعنى الدينى ، يعنى تأييس الشىء عن ليس على حد تعبير فيلسوف العرب والاسلام •

هاتان النقطتان كانتا موضع خلاف واختلاف بين ابن سينا منجهة والمتكلمين ورجال الدين من جهة أخرى •

صحيح أن ابن سينا يقول ، على ضوء نظرية الفيض والصدور ، بوجود « الواحد » وبحدوث العالم وصدوره واشراقه عن هذا الواجد ، لكن معنى الحدوث فى لغته (ابن سينا) يختلف عن معنى الحدوث عندهم وفى لغتهم كما سنرى • فابن سينا يرى أن واجب الوجود بذاته ، واجب الوجود فى كل صفاته ، بحيث نجد أنه « لم يتميز فى القدم الصريح حال الأولى فيها به أنه لا يوجد شيئا أو بالأشياء لا توجد عنه أصلا وحال بخلافها »[1] •

وهذا يعنى أن العالم لو كان حادثا وفق ارادة الله لأدى ذلك الى أن تتجدد الارادة ذاتها ، ولو تجددت فسوف تتجدد من أجل دافع ما • أما اذا قيل بعدم وجود دوافع (أو صوارف) فانا نعجز عن تفسير تجددها •

هذه أسباب ، من جملة أسباب ، أخرى جعلت الشيخ الرئيس يقول بنظرية الفيض والصدور • ذلك أنه لما كان الله باقيا على حاله ، وهو كذلك ، واذا كانت الأحوال كلها واحدة بالنسبة لله ، وهى كذلك ، وكما كان الله لا ينفعل أو يتأثر ولا يغير من سنته شيئا فانه سبحانه يفعل على نهج واحد ، وأن فعله سبحانه قديم قدمه • فاذا كان الفعل يدل على الكمال ، وبما أن الله كامل من الأزل ، وجب لذلك أن يكون

---

(١) ابن سينا : الاشارات ص ٥٣٨ .

فاعلا من الأزل • بعبارة أخرى ان القول بقدم العالم أمر ضرورى للاقرار بالقول أن الله قديم بأفعاله وصفاته •

معنى هذا أن الله قد أوجد العالم بذاته • ان الارادة قديمة وثابته ، والعلم الالهى ثابت وقديم ، وعليه انبثق هذا العالم من الأزل عن طريق العلم والقدرة والارادة الالهية • وصدور العالم وفيضه وانبثاقه عن الله مثله فى ذلك مثل شعاع الشمس وفيضه عنها • فكما لا نستطيع أن نتصور الشمس ساطعة دون نورها وشعاعها فكذلك لا نستطيع أن نتصور الله الجواد الا وهو فى حالة فيض دائم • وكما أنه لا وجود للشعاع والنور بدون الشمس ، فان العالم بالمثل لا يمكن أن يوجد أو نتصور وجوده بدون الله « فالله يتقدم على العالم بالذات والشرف والطبع والمعلولية لا بالزمان ، فانه لم يبدع فى زمان سابق ، ولا يجوز أن يتأخر وجود العالم عن الله بالزمان ، لأنه لو وجد الله ثم وجد العالم لكان بين الوجودين زمان فيه عدم ، ولتساءلنا عن السبب المرجح للشروع فى الخلق»(١)

واضح اذن أن ابن سينا يقول ان الله يتقدم العالم لكنه لا يقصد بتقدم الله العالم أو تأخر العالم عن الله تقدما وتأخرا زمنيا ولكنه تقدم وتأخر بالرتبة والشرف والعلية فحسب • فكما أن الأب (كأب) يتقدم الابن بالشرف والرتبة والابن تال له ، كذلك الشأن بالنسبة لله والعالم• فكما لا نستطيع أن نتصور الابوة الا من خلال الأب والابن كذلك لا نستطيع أن نتصور الله الا ومعه العالم • فهذه الكثرة المتعددة والمتباينة لا وجود لها الا بالله • ولو ارتفع الله الواحد لارتفع العالم، ومن ثم ترتفع هذه الكثرة •

لقد كانت نقطة انطلاق ابن سينا فى هذا هى أن العالم باعتباره معلولا لا بد له من العلة • وهذه العلة علة تامة ، أى أنها مستوفية شروط الايجاد ولهذا فليس ثمة ما يمنع من تواجد المعلول ووجوده عنها •

---

(١) الاشارات والتنبيهات ص ٥٢٥ .

معنى هذا أن وجود العالم عن الله وجود ضرورى ، ولا نستطيع أن نتصور ، للحظة واحدة ، وجود الله بمفرده . لأننا ان تصورناه ، سبحانه كذلك ، لكنا من جملة « المعطلة » هؤلاء الذين يسلبون عن الله أخص خصائصه . ومن هنا قرر ابن سينا فى اشاراته أنه « اذا جاز أن يكون شىء متشابه الحال فى كل شىء ، وله معلول ، لم يبعد أن يجب عنه سرمدا »(١)

ويتبغى أن ننتبه الى أمر هام هو أن ابن سينا كثيرا ما يستخدم كلمة الاحداث والايجاد ... وغيرها من كلمات قد يفهم منها أنه يقول بالخلق من العدم ... فهذا أمر بعيد كل البعد عن تفكير ابن سينا ، لأن هذه العبارات والكلمات قد أخذت معنى جديدا فى مبناه الفلسفى . فهو يرى أن الايجاد لا يعنى البتة الايجاد من العدم أو الحدوث المطلق، بل انه يرى أن الايجاد هو ادامة وجود الشىء والفساد هو عدم ادامة هذا الوجود ، أو ان شئت قطع العلاقة بين الأول الواحد وبين ما عداه ومن عداه . ذلك أن « المفعولَ الذى نقول ان موجودا يوجده لا يخلو اما أن يوصف بأنه موجد له ومفيد لوجوده فى حال العدم أو فى حال الوجود أم فى الحالين جميعا . ومعلوم أنه ليس موجدا له فى حال العدم ، فبطل أن يكون موجدا له فى الحالتين جميعا ، فبقى أن يكون موجدا له اذ هو موجود »(٢)

فالحدوث والايجاد بلغة ابن سينا يتضمنان وجود شىء عن شىء الى ما لانهاية أقصد الى ما لا بداية فى الزمان . ولهذا كان الاشراق والفيض الالهى أزليين . فلا توجد لحظة من الزمان الماضى الا وكان الله فيها مفيضا بعلمه ووجوده على العالم . بعبارة أخرى ان العالم ملازم لله ملازمة الظل للشخص وملازمة حركة الخاتم لحركة الاصبع .

يقول المرحوم د. أحمد فؤاد الأهوانى « يذهب ابن سينا الى

---

(١) الاشارات ص ٥٢٣ .

(٢) النجاه ص ٢١٣ .

القول بالابداع ، ويرفض القول بالايجاد والصنع • والفعل والاحداث والتكوين والابداع هو « أن يكون من الشيء وجود لغيره متعلق به فقط ، دون متوسط أو آلة أو زمان • وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط • فالابداع أعلى رتبة من التكوين والاحداث » • وبذلك حل الشيخ ، بضربة واحدة ، قضية الخلق من مادة وفي زمان وبتوسط آلة • فالتكوين هو أن يكون من الشيء وجود مادي ، والاحداث هو أن يكون من الشيء وجود زماني • أما الابداع فأن يكون الشيء لا من مادة ولا من زمان سابق • ذلك لأن الله قديم أزلي • واحتيال ابن سينا في شرح معنى الابداع على هذا النحو يجعل العالم قديما قدم العلة الأولى • والزمان قبل وبعد • وقد يتقدم الشيء على شيء آخر بالزمان • والمثال الذي يضربه ابن سينا في ذلك هو « حركت يدي فتحرك المفتاح ، ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي ، وان كانا معا في الزمان ، فهذه بعدية بالذات »[1]

لقد كان القول بنظرية الفيض والصدور أمرا ضروريا قال به ابن سينا بعد أن رفض آراء المتكلمين الذين يفهمون الدين على أنه يقول بالخلق من العدم • ولم يكن بوسع ابن سينا أن ينكر ، بصراحة ووضوح ، فكرة الخلق بالمعنى الديني ، كما أنه لم يكن بوسعه أن يصرح ، في الوقت نفسه ، بالقول بقدم العالم • لهذا لجأ الى القول بالاشراق والتجلي والفيض الالهي كعبارات أقل ما يقال بشأنها أنها تلقى قبولا واستحسانا ممن يسمعها ويقرأها • فمن منا ينكر أن الله مشرق على العالم بنوره وأن هذا الوجود كله من فضله وكرمه !! نظرية الفيض اذن لجأ اليها ابن سينا لكي يدلي بآرائه في العالم وصلة هذا الأخير بالله دون أن يعترض طريقه أحد من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين وما أكثرهم في عصره •

---

(١) د • أحمد فؤاد الاهواني : ابن سينا ص ٧٧ — ٧٨ •

صدور العالم عن الله(١) :

حاول أصحاب نظرية الفيض والصـــدور أن يفسروا من خـــلال نظريتهم هذه ، صدور الكثرة عن الواحد ، لأن أصحاب هذه النظـرية جعلوا شعارهم الرئيسى فى هذا الصدد « الواحد (الحق بطبيعة الحال) لا يصدر عنه الا واحد • بمعنى أنه لا يصح أن نقول ان الكثرةالحادثة فى عالمنا هذا صادرة أو فائضة عن الله ، ذلك لأنهم يذهبون الى :

(أ) أن الله بسيط ، والبسيط لا يصدر عنه الا بسيط مثله • وبما أن الله فى زعمهم عقل خالص ، خال من كل ما هو مادى ، فلا ينبغى أن يصدر عنه الا واحد مثله • بعبارة أخرى ان الابن ينبغى أن يكون مشابها للأب ، وأقول مشابها لا مماثلا له كما سنرى •

(ب) ثم ان أصحاب نظـرية الفيض والصـــدور ، وعلى رأســـهم شيخهم الرئيس ابن ســـينا ، اعتقدوا — خاطئين — أنه لو سلمنا بصدور الكثرة عن الواحد ، لأدى ذلك — فى زعمهم — الى كثرة وتعدد فى الذات الالهية • بحيث لو صدر عنهـــا اثنان أو أكثر ، لوجدنا أسئلة متعددة فحواها : لمـــاذا صدر هذا عن الذات الالهية من هذه الجهة ولم يصدر ذاك ؟ لأن الكثرة مختلفة واختلافها لا يرجع اليها فى ذاتها ، بلسيرجع آنذاك الى كثرة فى الجهات التى صدرت عنها ، والاختلاف فى الجهات يقتضى الكثرة • يقول الشيخ الرئيس « انواجب الوجود واحد من جميع جهاته ، فلا يجوز أن يصدر عنه الا واحد • ولو لزم عنه شيئان متباينان بالذات والحقيقة لزوما معا فانما يلـــزمان عن جهتين مختلفتين فى ذاته • ولو كانت

(١) راجع كتابنا : فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية ص٣٠٦ مكتبة الحرية جامعة عين شمس سنة ١٩٨٠ والاشارات والتنبيهات — ق ٣ ص ٢٢٩ وما بعدها ط ٢ — دار المعارف نشرة سليمان دنيا وكذلك كارادى فو: ابن سينا ص ٢٣٣ ترجمة عادل زعيتر •

الجهتان لازمتين لذاته ، فالسؤال فى لزومهما ثابت حتى يكونا من ذاته فتكون ذاته منقسمة بالمعنى ، وقد منعناه وبينا فساده • فتبين أن أول الموجودات عن الأول واحد بالعدد»[1]

لهذين السببين الرئيسيين نادى ابن سينا ، ومن جرى مجراه ، بالقول بنظرية الفيض ، وبصدور الواحد عن الواحد • وفى هذا الصدد يرى أن العقل الأول كان أول موجود صدر عن الله ، وهو مشابه لله فى وحدانيته ، لكنه ليس مماثلا له • صحيح أنه واحد ، كما أن الله واحد • لكن واحدية العقل الاول لا ترقى الى درجة واحدية الله • فشرف الوجود هنا فى حق الله أعظم وأعلى رتبة وكفاءة ودرجة ، لأن الله سبحانه ليس مدينا فى وجوده لشىء ، ولولاه سبحانه لما فاض شىء • انه علة — مطلقة واجبة بذاتها ، كائنة من الأزل ، تستمد وجودها من ذاتها ، لم تكن ثم كانت لأنها كائنة أزلا وأبدا ، الفناء فى حقها محال • تقوم بذاتها ولا تستمد قيوميتها من شىء آخر • انها خالدة وكل ما عداها فان •• منها كان كل شىء واليها يرد كل شىء ، معنى هذا أن العقل الأول مدين بوجوده وعلمه للواحد الأحد • ولهذا فان هذا العقل الأول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره (أى بوجود الله) •

ولما كان الامكان صفة رئيسية تفصل العقل الاول عن البارى سبحانه فان امكانية الكثرة تبدأ منه • وهنا يقول ابن سينا بصدور ثلاثة موجودات عن هذا العقل الاول حيث تبدأ أيضا فيما بعد الكثرة • فالكثرة أتت من الامكان لا من الوجوب • فمن تأمل العقل الاول لله حدث عنه عقل ، ومن حيث أنه يعلم ذاته وانه واجب الوجود بالاول تفيض عنه النفس ، ومن حيث أنه ممكن بنفسه يفيض عنه الجرم السماوى •

والعقل الثانى له نفس وعقل وجرم •• وهكذا حتى نصل الى العقل العاشر الذى ليس له القدرة على الابداع الموجودة فى العقول السابقة

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل — ق ٢ ص ١٩٧ — ١٩٨ تخريج محمد بن فتح الله بدران ط ٢ مكتبة الانجلو — القاهرة •

عليه ، أو على حد تعبير هنرى كوربان « ليس لدى العقل العاشر الطاقة لكى يولد بدوره عقلا واحدا ونفساواحدة . وانطلاقا منه يتفجر الفيض — اذا صح التعبير — فى كثرة الانفس البشرية ، وفى حين تصدر المادة عن البعد الظلى ، تلك المادة التى تؤلف فلك ما دون القمر ، هذا العقل العاشر هو العقل الفعال (١) » .

ونحن نعلم أن هذا العقل العاشر يتوسط العالمين : المعقول والمحسوس(٢) . وهو يلعب دورا رئيسيا بالنسبة لعالمنا هذا من جهة أنه مصدر لوجودنا المادى ووجودنا الذهنى . بعبارة أخرى أن العناصر الاربع الرئيسية المكونة لهذا العالم المحسوس ، حاصلة عن العقل الفعال، كما أن المعرفة البشرية تستمد صحتها وصدقها من العقل الفعال (٣).

وينبغى أن ننبه ونتنبه الى أمر هام هو أن ابن سينا لا يقول بوجود علية حقيقية بين الموجودات بعضها وبعضها الآخر ، لانه انتهى (فى النمط العاشر من الاشارات بوجه خاص ، ولعل ذلك يمثل تطورا روحيا عنده) الى القول بأن الله هو العلة الحقيقية والمطلقة لهذا العالم . وليس هناك فعل وانفعال بين الاشياء الا ويرد فى النهاية الى الواحد المطلق . فعلى سبيل المثال يرى ابن سينا ان العقل الثالث يعد علة للعقل الرابع ، وهذا علة للخامس وهكذا . هنا نجد أن استخدام كلمة « علة » يعد استعداما مجازيا ، بحيث اذا شئنا أن نعبر هنا بدقة لقلنا : ان الواحد علة العقل الرابع ، مثلا ، من خلال (أو بواسطة) العقل الثالث . وهذا العقل الرابع ليس معلولا بالحقيقة الا للعلة المطلقة ... وهكذا . ان ترتيب الاشياء ما هو الا مجرد توالى فحسب . فليس

---

(١) هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الاسلامية ص ٢٦١ .

(٢) راجع فى هذا الصدد كتابنا : نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها وآثارها ق ٣ وخاصة ما يتعلق منه بأهمية العقل الفعال ودوره فى المعرفة الناشر : سعيد رأفت — القاهرة .

(٣) راجع د . ابراهيم مدكور : نظرية الاتصال من كتابه الممتاز : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه وكذلك القسم الثالث من كتابنا نظرية المعرفة عند ابن سينا .

شىء من الاشياء علة فى ايجاد شىء بعد الواحد المطلق « والواجب أن ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تعالى» •

هذه هى نظرية الفيض والصدور عند أبن سينا ، وهى نظرية حاول ابن سينا من خلالها أن يفسر صدور الكثرة عن الواحد سواء كانت هذه الكثرة معقولة أم محسوسة ، لامادية أو مادية ، وفى كاتا الحالتين فان هذه الكثرة تتضمن العالمين : عالم ما فوق فلك القمر ، وعالم ما تحت فلك القمر • ولنبدأ حديثنا الآن عن كل واحد من هذين العالمين بشىء من الايجاز الواضح •

عالم ما فوق القمر :

الموجودات عند ابن سينا تنقسم الى قسمين من حيث الفساد أو عدم الفساد ، من حيث الوجود والعدم ، من حيث الثبات والتغير • وعلى ضوء ذلك كان تقسيمه العالم الى عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت فلك القمر •

أما عن عالم ما فوق القمر فيرى أنه يشمل الاجرام السماوية التى تتضمن كرة الكواكب الثابتة ، يليها زحل ، ثم كرة المشترى ، ثم كرة المريخ ثم كرة الشمس ثم كرة الزهرة ثم كرة عطارد ، ثم كرة القمر •

وهذه الافلاك أو الاجرام السماوية لا تتحرك الا حركة دائرية فحسب من جهة أن هذه الحركة هى أكمل الحركات ، فضلا عن أنها حركة سرمدية•ويرى ابن سينا أن هذه الاجرام الفلكية خالدة لا تكون ولاتفسد، لانها — كما كان يعتقد — مكونة من مادة مختلفة عن المواد التى نعهدها فهى مؤلفة من مادة الاثير • ولقد كان هذا الرأى سائدا طوال العصور السابقة على ابن سينا واللاحقة له مباشرة • ونظرا لان هذه الاجرام السماوية تتألف من مادة مختلفة عن العناصر الاربع التى نعرفها فانها لا كيفية لها• هذا فضلا عن أنها ليست خفيفة أو ثقيلة بوجه من الوجوه •

وكان من رأى ابن سينا أن هذه الاجرام السماوية كائنات حيه • ولهذا فقد اعتقد أن لكل منها نفسا خاصة به(١) • ويرى ابن سينا ان الاجرام الفلكية ، وان كانت متشابهة فى المـادة المكونة لها ، وهى الاثير، الا أنها تتمايز بالصورة • فصورة كل جرم تختلف عن صورة الجـرم الفلكى الآخر • وسوف نرى أن ما يميز الموجود ويحدده ويشخصـه عند ابن سينا هو الصورة لا المـادة • فالصورة — لا المـادة — هى مبدأ التحديد والتعين • وعنده أن فعل هذه الكواكب فى عالمنا الارضى يكون بواسطة الصورة لا المـادة • ولهذا فأفعال هذه الكواكب متباينـة لتباين صورها •

وقد أشرنا الى أن الاثير الذى يتألف من هذه الاجرام الفلكيـة ، فى عرف ابن سينا ، مادة بسيطة • ولهذا كانت حركته بسـيطة مثلـه وأبسط الحركات ، كما نعلم ، هى الحركة الدائرية • فالحركة الدائرية أكمل الحركات ، حيث أنك لا تستطيع ان تميز جزءا فيها عن جزء آخر • كذلك لا نستطيع أن نحدد من خلال الحركة الدائرية بداية الحركة أو نهايتها • فكل نقطة عليها يمكن أن تكون بداية للحركة ويمكن أن تكون نهاية لهـا •

ونستطيع أن نحدد خصائص الاجرام الفلكية ، كما ذكرها ابن سينا ، فيما يلى :

١ — ان جرم الفلك بسيط ، اذلو كان مركبا لصح عليه الفساد •

٢ — ان جرم الفلك يقبل الحركة من جهة أنه متجانس الاجزاء ، ولذلك فان وقوع الحركة على جزء فيه جائز على سائر الاجزاء •

٣ — ان الحركة الخاصة بالاجرام الفلكية هى الحركة الدائرية •

٤ — الافلاك ، كما اعتقد ابن سينا ، كائنات حيه لها نفوس ولهـذا فان حركتها حركة ذاتية طبيعية •

---

(١) راجع النجاه ص ١٤٤ — ١٤٥ •

٥ — ثم ان الافلاك لا تقبل الكون والفساد .

٦ — ولما كانت الافلاك غير متكونة ، أي غير حادثة ، فانها لا تقبل النمو والنقصان .

٧ — وأخيرا فان ابن سينا يرى أن الاجرام الفلكية لا كيفية لها(١).

عالم ما تحت فلك القمر :

يرى ابن سينا أن العقل الفعال الذى يتوسط العالم المعقول والعالم المحسوس ليست له القدرة على ايجاد عقل تال له . ولهذا فانه آخر عقل فى سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود . وعن هذا العقل العاشر حدثت العناصر الاربع : الماء والهواء والنار ثم التراب . وهذه العناصر الاربع تدخل فى تكوين كل جسم من أجسام عالمنا الارضى هذا بدرجات أو بنسب متباينة .

ويرى ابن سينا أن هذه العناصر واحدة بالمادة مختلفة بالصورة وهو يرى أن كل عنصر من هذه العناصر يتحول الى غيره . فليس ما يمنع من أن تتحول النار الى هواء والهواء الى ماء .... الخ « ان الحار منها يصير باردا ، والبارد يصير حارا ... والماء يصير بخارا ، والبخار يصير ماء ، والأشياء المحترقة تصير جمرا ورمادا ولهبا ودخانا ، والدخان اذا وافق فى صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الاشياء الارضية»(٢) .

وعن هذه العناصر الاربع الداخلة فى جرم كل الموجودات تتألف أجناس الموجودات التى هى : المعادن والنباتات والحيوانات . وهذه الاجناس اختلفت فيما بينها لاختلاف أمزجتها الداخلة فى تركيبها .

ويرتبها ابن سينا ترتيبا يبدأ من البسيط الى المركب ، فيجد ان المعادن بسيطة فى تركيبها عن النباتات ، ثم نجد أن الحيوانات

---

(١) راجع : الغزالى : مقاصد الفلاسفة ص ٢٧٦ .

(١) حى بن يقظان ص ٢٤ .

أعقد فى تركيبها من النباتات ... فبينما نجد أن المعدن له صورة فحسب، نجد أن النبات له صورة ونفس ، أما الحيوانات فلها ، الى جانب الصورة والنفس ، الارادة والحس والحركة .

الجسم عند ابن سينا :

وما دمنا بصدد الحديث عن عالم ما تحت فلك القمر ، فلا بد لنا من تحديد موقف ابن سينا من فكرة الجزءأو ان شئت الاجزاء التى يتألف منها الجسم . فى البداية يرى ابن سينا أن الجسم لا بد أن تكون لهمساحة . ولا بد لكل جسم أن يكون له طول وعرض وعمق . ثم أن لكل جسم من الاجسام طبيعته الخاصة ، أى كيفيته التى بها يفعل ومن خلالها ينفعل . كذلك فان لكل جسم خواصه الاساسية الجوهرية ، وله أيضا صفاته الثانوية العارضة [١] ..

وتأتى أهمية رأى ابن سينا فى مسألة الجوهر الفرد أو الجزء هنا لصلتها الوثيقة بمفهوم الالوهية . لان فكرة الجزء هنا ترتبط بالقدرة الالهية من جهة وبالعناية الالهية من جهة أخرى ، لان الجسم مركب من مجموعة أجزاء مجتمعه . وهذه الاجزاء قد تنفك أو هى تنفك بالفعل ومن ثم يفسد الجسم . واجتماع هذه الجواهر فى الجسم يمكن أن يرد الى الخلق الالهى المستمر والحافظ لها بقدرته كما ذهب المتكلمون . وافتراق الاجزاء وتحلل الجسم يمكن أن يرد الى الارادة الالهية .... وهكذا نجد أن مشكلة الجسم وعدد الاجزاء المؤلفة له تمس عقيدة المفكر أو الفيلسوف .

يربط ابن سينا هنا بين الجسم والزمان والحركة ، كما فعل ارسطو من قبله . ويخرج من ذلك بالقول : ان الجسم يتألف من مجموعة محددة من الاجزاء ، وان عدد أجزاء الجسم متناهية محصورة . فهو

---

(١) راجع تعريف ابن سينا للجسم من كتابه الاشارات والتنبيهات جـ ١ ص ١٢٨ وكذلك رسالته فى الحدود من كتاب تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات ... الخ ..

يرى أن الزمان يتكون من لحظات هى الماضى والحاضر والمستقبل ومن المستحيل أن تنقسم لحظات الزمان والا لم يكن الحاضر حاضرا والماضى ماضيا • وقس على ذلك الحركة • ولما كان الجسم موجودا فى زمان محدود ، وحركته حركة محدودة ، وجب القول بأنه يتألف من مجموعة محددة من الاجزاء أو الجواهر الفردة على حد تعبير علماء الكلام •

ثم ان ابن سينا يرى أنه لا كثرة الا والواحد موجود فيها بالفعل• فالكثرة بالفعل تدل على الواحد بالفعل ، اذ أن الكثرة تعنى ضم عدة آحاد، وهذه الآحاد موجودة بالفعل ولا يصح عليها التجزىء ، لانها لو كانت متجزئة لما صحت أن تكون آحادا • فالواحد موجود وعن طريقه تكون الكثرة •

أضف الى ذلك أن هذه الكثرة التى توجد أمامنا اذا أخذنا منها أجزاء متناهية امكنا أن نركب منها جسما ، واذا أضفنا اليه أجزاء أخرى زاد فى الحجم ، وهذا يدل على صحة وجود الاجزاء المتناهية ، لان اللاتناهى لاكم له •

الجسم اذن عند ابن سينا يتألف من أجزاءا متناهية بالفعل • لكن ابن سينا لم يقف عند ذلك ، بل نادى — تحت تأثير أرسطو — بضرورة التمييز بين اللاتناهى بالقوة والتناهى بالفعل • فهو يرى أن الجسم متناه بالفعل لا متناه بالقوة • به مجموعة أجزاء متناهية بالفعل لكنها لا تتناهى بالقوة « اذا لم يكن تأليف من آحاد لا تقبل القسمة ، وجب أن يكون أحد وجوه القسمة —لاسيما الوهمية— لا يقف الى غير نهاية(١)» وعلى حد تعبير الرازى « ليس يجب أن يكون للجسم قبل التجزئة جزء الا بالامكان ويجوز أن يكون فى الامكان أحوال بلانهاية» (٢) •

---

(١) الاشارات ص ١٤٣ وكتاب النجاه ص ١٠٢ .

(٢) فخر الدين الرازى : شرح عيون الحكمة ص ١٣٥ ا ، ب (مخطوط)

ابن سينا اذن ينتهى الى القول بأننا نستطيع أن نقسم الجزء بالوهم فحسب الى مجموعة أجزاء لا متناهية ، لكن هذا الجسم اللامتناهى بالقوة متناه بالفعل • وهنا نجد أن ابن سينا يوافق المتكلمين ، لان العنايـــة الالهية والقدرة الالهية لا تستطيعا أن تحيطا علما وقدرة باللامتناهى ، لان اللامتناهى غير محصور •

ثم ان الاقرار بتناهى الجسم يتفق مع كون الاجسام حادثة • فنحن نعلم أن المتكلمين اعتمدوا على تناهى الجسم كدليل استدلوا به على حدوث العالم • وكان موقفهم فى هذا :

العالم كل ما سوى الله •

هذا العالم مؤلف من مجموعة أجسام •

كل جسم له طول وعرض وعمق •

وهذه الاجسام جواهر •

وهذه الجواهر لا تخلو من الاعراض •

والاعراض حادثة •

وما لا يخلو من الحوادث حادث •

وبما أن الاجسام لا تخلو من الاعراض ، فهى من ثم حادثـــة وبحدوثها نستدل على محدث أحدثها دون أن يكون محدثا والا لتسلسل علينا الامر •

الالوهيـــة عند ابن سينا

اثبات واجب الوجود :

يذهب ابن سينا ، كما ذهب من قبله الفارابى ، الى أننا نستـــطيع أن نتأكد من وجود واجب الوجود عن طريقين :

النظر فى هذا العالم والارتقاء منه الى مافوقه أو ما قبله ، أو غض الطرف عن هذا العالم المنظور ، والنظر فى فكرة الذات الالهية نفسها والاستشهاد بها على وجود العالم . وكأننا هنا أمام الدليل الانطولوجى فى صورة مبسطة . معنى هذا أننا قد نلحظ ، كما ذكر الفارابى ، عالم الخلق لنستدل منه على الخالق ، وقد نعرض عنه ، فننظر فى عالم الحق لنستدل على عالم الخلق (جدل صاعد وجدل هابط) .

أما عن النظر فى هذا العالم ، فقد كانت نظرة ابن سينا مباينة لنظرة الكندى . فبينما اعتمد الكندى ، كما رأينا ، على فكرة الحدوث والتغير لكى يستدل منها على المحدث والمؤيس للاشياء ، نجد أن ابن سينا نظر الى العالم وقسمه تقسيما عقليا (منطقيا) خالصا ، حيث قسم الموجودات الى :

(ا) ممكنة الوجود بذاتها .

(ب) واجبة الوجود بغيرها .

(ج) واجب الوجود بذاته .

وهذا التقسيم رغم ما يبدو من أنه يعتمد على الواقع والتجربة الا أننا نرى أنه تقسيم عقلى فى المقام الاول . فقد قال الشيخ فى شفائه « الامور التى تدخل فى الوجود تحتمل فى العقل الانقسام الى قسمين ، فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده ، وظاهر أنه لا يمتنع أيضا وجوده والا لم يدخل فى الوجود ، وهذا الشىء هو فى حيز الامكان ، ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده »(١) .

كذلك ذكر ابن سينا فى تعليقاته قوله « ... ونحن نعرف فى الاول أنه واجب الوجود بذاته معرفة أولية من غير اكتساب فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ، ثم نعرف أن واجب الوجود بذاته يجب أن يكون

---

(١) ابن سينا : الهيات الشفاء جـ ١ ص ٣٧ .

واحدا حتى يكون نوع وجوده مخالفا لنوع وجود آخر ، ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه الا وهو أنه واجب الوجود»[١] •

بعبارة أخرى : نظر ابن سينا الى العالم واضعا فى حسبانه ثلاثة أحكام عقلية للموجود لا يمكن له أن يند عنها : الامكان ، والوجوب بالغير والوجوب بالذات•وعلى ضوءهذه الاحكام العقلية قسم العالم المحسوس الى ممكن وواجب بغيره ، ثم صعد منه الى الاقرار بوجود واجب الوجود بذاته •

أما عن تعريفه لواجب الوجود ، فقد ذهب الى أنه « هو الموجود الذى متى فرض غير موجود عرض منه محال • وأن الممكن الوجود هو الذى متى فرض غير موجود أو موجودا لم يعرض منه محال • والواجب الوجود هو الضرورى الوجود ، والممكن الوجود هو الذى لا ضرورة فيه بوجه أى لا فى وجوده ولا فى عدمه ••• أما الذى هو واجب الوجود بذاته فهو الذى لذاته لا لشىء آخر ، أى شىء كان لزم محال من فرض عدمه • أما الواجب الوجود لا بذاته فهو الذى لو وضع شىء مما ليس هو ، صار واجب الوجود» [١] وفى التعليقات زاد الممكن تعريفا بقوله « كل ما يكون لوجوده سبب فهو ممكن الوجود • والممكن الوجود هو أن يكون جائزا أن يكون وأن لا يكون • فأما وجوده بعدالعدم فهو ضرورى • فانه ليس بجائز وجوده الا بعد العدم »[٢]•

من هذه النصوص نجد أن ابن سينا يؤكد على ما يلى :

١ ــ لا نستطيع أن نتصور عدم واجب الوجود بذاته ؛ لاننا لو تصورنا عدمه ترتب على ذلك فساد كل شىء وصار وجود كل شىء محالا•

٢ ــ ينبغى أن نفرق بين الواجب بذاته والواجب عن طريق الغير •

---

(١) ابن سينا : التعليقات ص ٣٥ .

(٢) ابن سينا : الهيات النجاه ض ٣٦٦ نشرة محى الدين صبرى الكردى مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٣١هـ •

(٣) ابن سينا : التعليقات ص ٣٦ •

وهنا نجد أنه فى نهاية الامر ليس ثمة الا واجب واحد بذاته • وفى مقابل ذلك تتعدد الموجودات الواجبة بغيرها • فنستطيع أن نقول : ان كل الموجودات المشاهدة الآن (ما عدا الله) واجبة بغيرها •

٣ — على أن هذه الموجودات ، كانت قبل خروجها الى حيز الوجود ممكنة • أى ليس ثمة ما يمنع من خروجها الى حيز الوجود ، كما أنه ليس ثمة ما يوجب وجودها (اللهم الا اذا تعلقت بها الارادة الالهية)• لهذا فان الممكن ، بحسب تعريفه ، قد يوجد وقد لا يوجد ولا يترتب على وجوده أو عدم وجوده محال •

٤ — على أن هذا الممكن من المحال أن يخرج الى حيز الوجود بذاته، والا لما صح أن نطلق عليه فى البداية صفة الامكانية أو نطلق عليه ، بعد تحققه ، صفة الوجوب عن طريق الغير • ولهذا كل موجود الآن ، رغم انه أضحى واجبا بغيره الا أن امكانية فساده قائمة : ولهذا فالامكان كلمة ينبغى أن يفهم منها امكانية تحقق الوجود وامكانية فساد الشىء وعدمه • « كل ما كان ممكن الوجود بذاته فانه يوجد بغيره لا محالة • ولا يصح وجوده بذاته • وما دام ممكن الوجود بغيره لا يكون موجودا ويكون ممكن الوجود بغيره • فاذا زال امكان وجوده بغيره صار موجودا • الا أن امكان وجوده بذاته لا يزول عنه البتة ، لان ذلك له بذاته ، وامكان وجوده بغيره هو بعلة • ولا يكون له من ذاته ، فيصح أن يزول هذا الامكان عنه اذ ليس له ذلك من ذاته »(١) •

٥ — وعند ابن سينا نجد أن كل الموجودات الملابسه للمادة هالكة لا محالة • أى أن الفساد يجرى فى دمها ان جاز التعبير • فكل شىء هالك الا وجه واجب الوجود بذاته •

على ضوء ذلك انتهى ابن سينا الى أن هذه الموجودات الممكنة والتى أضحت واجبة لم تخرج ذاتها الى حيز الوجود ، بل أخرجها كائن آخر • وهذا الكائن اذا كان واجب الوجود بذاته ، كان هو الله أما اذا كان

---

(١) التعليقات ص ٥٣ وراجع ص ١٧٦ •

واجبا بغيره ، فلا بد من أن نتجاوزه حتى نصل فى النهاية الى واجب بذاته لا يدين بوجوبه وأنه الى موجود آخر سواه • يقول ابن سينا فى الهيات النجاة « لا شك أن هنا وجودا • وكل وجود فاما واجه واما ممكن• فان كان واجتا فقد صح وجود الواجب وهو المطلوب • وان كان ممكنا فانا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده الى واجب الوجود»(١) •

ان ابن سينا يرى أنه من المحال أن يوجد فى زمان واحد لممكن واحد علل ممكنة بالذات الى ما لا نهاية • اذ لو سلمنا بذلك لما تحقق الممكن • أما والممكن قد تحقق ، فهذا دليل على تناهى العلل المحدثه له • وهذه العلل ينبغى أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر ، لانه من المستحيل أن يكون الشىء علة لغيره ومعلولا لغيره فى وقت واحد ومن نفس الجهة • لهذا فان سلسلة جملة الكائنات الواجبة بغيرها لا بد أن ترد فى النهاية الى واجب واحد بذاته هو الله • هذا هو الطريق الاول عند ابن سينا لاثبات واجب الوجود •

أما عن الطريق الثانى وهو ما يمكن ان نسميه الطريق الوجودى الذى يعتمد على ادراك المرء لله من خلال فكرة الله نفسها فقد ذهب ابن سينا فى بيانه هذا الدليل الى القول « تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبراءته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله ، وان كان ذلك دليلا عليه • لكن هذا الباب أوثق وأشرف ، أى اذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود • والى مثل هذا اشير فى الكتاب الكريم « سنريهم اياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق »(٢) •

---

(١) الهيات النجاه ص ٣٨٣ وراجع ايضا ص ٣٨٦ ، ص ٣٤٧ — ٣٤٨.

(٢) الاشارات ق ٣ ص ٥٤ — ٥٥ ط ٢ دار المعارف نشرة سليمان دنيا • وراجع أيضا دى بوز : تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٧١ — ١٧٥ و د • أبو ريان : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٤٤٦ — دار المعرفة الجامعية — الاسكندرية سنة ١٩٨٠م •

هذا هو الطريق الثانى الذى قال به ابن سينا كدليل قاطع ومؤكد عنده على وجود الله • وهو يفضل هذا الطريق عن الطريق الآخر • فقد يضل المرء ويحار فى بيداء العالم المحسوس ، فيعتقد — خاطئا — أنه كل شىء أو أنه علة ذاته ولا توجد له علل خارجة عنه — الى آخر ذلك مما ينجم عن شوشرة الخيال ومتابعة الوهم • وهذا ما نبه اليه ابن سينا فى بداية حديثه عن الالهيات • فقد حذرنا فى النمط الرابع من الاشارات بقوله « اعلم انه قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس وأن ما لا يناله الحس بجوهره ، ففرض وجوده محال • وان مالا يتخصص بمكان أو وضع بذاته كالجسم أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم فلاحظ له من الوجود • وأنت يتأتى لك أن تتأمل نفس المحسوس ، فتعلم منه بطلان قول هؤلاء ، لانك ومن يستحق أن يخاطب تعلمان أن هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على سبيل الاشتراك الصرف ، بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان »(١) فنحن ندرك حقيقة الانسان بالعقل ولا ندركها بالحس •

يريد ابن سينا ، من خلال هذا النص السابق وغيره من نصوص مشابهة أن يقول ان ادراك الله أمر قائم : حيث يستطيع المرء أن يدركه من خلال الحس ويستطيع أيضا أن يدركه من خلال العقل ، أو ان شئت الحدس الصوفى • وهذا يتفق مع طبيعة الوجود الذى ينقسم بدوره الى وجود مادى وآخر لا مادى • والخطأ ، كل الخطأ ، أن يعتمد المرء على وسيلة واحدة من وسائل الادراك ، ولتكن الحواس ، لان المرء ، حينئذ ، لن يقول بغير الوجود المادى المحسوس •

صفات واجب الوجود :

يشرع ابن سينا فى بيان وحدة الله وبيان صفاته فى الفصل السادس من الجزء الاول من الهيات الشفاء فيقول « ان الواجب الوجود بذاته لا علة له ، وان الممكن الوجود بذاته له علة • وان الواجب الوجود بذاته

---

(١) الاشارات ق ٣ ص ٧ — ٨ نشرة سليمان دنيا •

واجب الوجود من جميع جهاته ، وان الواجب الوجود لا يمكن أن يكـون وجوده مكافئا لوجود آخر ، فيكون كل واحد منهما مساويا للآخر فى وجوب الوجود ويتلازمان ، وان الواجب الوجود لا يجوز أن يجتمع وجـوده عن كثرة البتة ، وأن الواجب الوجود لا يجوز أن تكون الحقيقة التى لـه مشتركا فيها بوجه من الوجوه ، حتى يلزم من تصحيحنا ذلك أن يكـون واجب الوجود غير مضاف ولا متغير ولا متكثر ولا مشارك فى وجوده الذى يخصه »(١) •

وفى موضع آخر من الهيات الشفاء (الجزء الثانى) وبالتحديد فى الفصل الرابع يقول « نعنى بقولنا أنه وحدانى الذات لا يتكثر أنـه كذلك فى ذاته ، ثم ان تبعته اضافات ايجابية وسلبية كثيرة ، فتلك لوازم للذات معلومة للذات توجد بعد وجود الذات وليست مقدمة للذات ولا أجزاء لها »(٢) •

ان الله عند ابن سينا واحد ووحيد ، لا يوجد مثله شىء ولن يوجـد من يماثله وما يماثله • وعنده أن الاول أو واجب الوجود بذاته أو الاول بالاضافة (والكل بمعنى واحد) لا ماهية له ، ولا يجب أن يشـارك الاشياء فى صفة الوجود ، لانه حينذاك سيكون تابعا « للوجود » وهـذا حط من شأن واجب الوجود الذى لا علة له • فكل ذى ماهية معلول • ولهذا فان كل ما عدا واجب الوجود له ماهية ، وتلك الماهيـات فى حد ذاتها ممكنة الوجود ، بحيث أن الوجود يعرض لها من الخارج «فالأول لا ماهية له ، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه ، فهو مجـرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الاوصاف عنه »(٣) •

---

(١) الهيات الشفاء ص ٣٧ نشرة الاب قنواتى وسعيد زايد — وزارة الثقافة سنة ١٩٦٠م وراجع الملل والنحل للشهرستانى ج ٢ ص ١٩١—١٩٤

(٢) الهيات الشفاء ج ٢ ص ٣٤٤ تحقيق : محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا ، سعيد زايد ومراجعة د • ابراهيم مدكور — وزارة الثقافة والارشاد القومى — القاهرة سنة ١٩٦٠م •

(٣) المرجع السابق ص ٣٤٧ •

ومنى قول ابن سينا « انه مجرد الوجود بشرط سلب العـــدم عنه » معناه أن كل الصفات التى توصف بها الموجودات لا ينبغى أن نصف الله بها وصفا حقيقيا . ولكن ليس معنى هذا أن نصف الله بصفات العدم، من حيث أننا طرحنا عنه سبحانه كل صفات الموجودات. فواجب الوجود بسيط فى ذاته ، فردانى فى وحدته ووجوده ـــ بعكس وجود الاشياء ـــ ليس مركبا . ومن هنا فان وجوب وجوده يعنى عدم عدمه . لان الوجود ليس زيادة تركيب تضاف الى واجب الوجود ، بل انه مجرد وجود من أجل وجود الاشياء الاخرى التى تفيض عن واجب الوجود .

لكن لا يجب أن يفهم من هذا أنه موجود من أجل وجود الاشـــياء الاخرى التى تفيض عن واجب الوجود . فالعكس صحيح تماما . ذلك أن الاشياء موجودة لان الله ـــ الذى منه تستمد وجودها ـــ موجود بعبارة أخرى ان علية الاشياء ترجع لانها كانت ممكنة الوجود فأضحت واجبة بوجوب الله اياها .

ولما كان الاول ، أو واجب الوجود ، كما أوضح ابن سينا ، لا ماهيـــة له ، فانه من ثم لا جنس له حيث لا تجد اشياء تشاركه فى صفاتـــه فالله لا يدخل تحت جنس ما ، كما أنه أيضا لا فصل له . وما دام لا جنس ولا فصل له ، فليس له من ثم حد ولا برهان.

وواجب الوجود واحد لا يتبعض ولا يتجزأ ... وذلك لانه واجب الوجود لا ماهية له تفارقه غير وجوب الوجود . فلا يمكن أن يكـــون لحقيقة وجوب الوجود اختلاف بعد وجوب الوجود .

يقول ابن سينا « ان الاول لا جنس له ولا كيفية له ، ولا ماهية له ولا كمية له ولا أين له ولا متى له ولا ند له ولا شريك له ولا ضد له ، تعالى وجل ، وأنه لا حد له ولا برهان عليه بل هو البرهان على كل شىء ، بل هو انما عليه الدلائل الواضحة وأنه ، اذا حققته ، فانما يوصـــف بعد الانيه بسلب المشابهات عنه ، وبايجاب الاضافات كلها اليه . فان كـــل شىء منه وليس هو مشاركا لما منه . وهو مبدأ كل شىء وليس هو شيئا

من الاشياء بعد ... وواجب الوجود تام لأنه ليس بشىء من وجوده وكمالات وجوده قاصرا عنه . ولا شىء من جنس وجوده خارجا عن وجوده يوجد لغيره كما يخرج فى غيره ... بل واجب الوجود فوق التمام، لانه ليس انما له الوجود الذى له فقط ، بل كل وجود أيضا فهو فاضل عن وجوده وله وفائض عنه »[1] .

والله عند الشيخ الرئيس ليس مادة ولا فى مادة ، وليس فيه من القوة (المادة أو الهيولى) شىء ، لان المادة دليل على النقص والشر والمحدودية . ومحال أن يتصف الله بذلك . فهو سبحانه برىء عن المادة والعلائق .

وعلى ضوء ذلك فان الله عقل خالص ، عقل محض ، ومن شأن هذا العقل (الله) ان يعقل ذاته ، ويعقل ذاته عن طريق ذاته لا عن طريق شىء آخر سواه : فالجزء العاقل هو موضوع التعقل الذى هو العقل بعينه . اذ توجد هوية تامة بين هذه الاطراف الثلاثة التى تعد ، فى الحقيقة ، طرفا واحدا « فالله عاقل باعتبار أن له ماهية مجرده لشىء هو عاقل . وباعتبار أن ماهيته المجردة لشىء هو معقول . وهذا الشىء هو ذاته ، فهو عاقل بأن له الماهية المجردة التى للشىء وهو ذاته ، ومعقول بأن ماهيته المجردة هى لشىء هو ذاته »[2] .

وواجب الوجود عند ابن سينا خير محض :

أولا : لأنه موجود بصفة دائمة والوجود خير من العدم .

ثانيا : أن وجود الله وجود نابع من ذاته بذاته لذاته ومن ثم فارق الممكن الذى يستمد وجوده من غيره .

ثالثا : هو خير محض لانه موجد العالم ، اذ الوجود خير من العدم وهو بلا شك يدل على الكمال .

---

(١) الهيات الشفاء ص ٣٤٨ .

(٢) المرجع السابق ص ٣٥٧ .

رابعا : ثم ان ذات واجب الوجود لا تقبل العدم ، أما ما يقبل العدم ويجوز عليه العدم فلا يكون بريئا عن الشر والنقص •

وعلى ذلك فالخير المحض ليس الا واجب الوجود الذى وجوده من ذاته ، والذى لا يجوز عليه العدم أو يقبله بحال •

والله عند ابن سينا متصف بالارادة ، التى وحد ابن سينا بينها وبين الحياة والعلم وغيرها من صفات ••• لكى ينتهى الى القول بأن الارادة لا تغاير القدرة وغيرها من صفات الهية • هذه الارادة — كما يقول ابن سينا — على الصورة التى حققناها ، التى لا تتعلق بغرض فى فيض الوجود ، لا تكون غير نفس الفيض ، وهو الجود « فقد كنا (ابن سينا) حققنا لك من أمر الجود ما اذا تذكرته علمت أن هذه الارادة نفسها تكون جودا ، واذا حققت تكون الصفة الاولى لواجب الوجود أنه ان وموجود • ثم الصفات الاخرى بعضها يكون المعنى فيها هذا الوجود ، مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة »(١) •

وقد لخص ابن سينا موقفه من الصفات الالهية وعلاقتها بالذات فى النص التالى : الصفات الالهية « اللواتى تخالط السلب أنه لو قال قائل للأول ، ولم يتحاشى أنه جوهر ، لم يعن الا هذا الوجود وهو مسلوب عنه الكون فى الموضوع • واذا قال له : واحد ، لم يعن الا هذا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول ، أو مسلوبا عنه الشريك • واذا قال عقل وعاقل ومعقول لم يعن بالحقيقة الا أن هذا المجرد مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما • واذا قال له : أول ، لم يعن الا اضافة هذا الوجود الى الكل • واذا قال له : قادر ، لم يعن به الا أنه واجب الوجود مضافا الى أن وجود غيره انما يصح عنه على النحو الذى ذكره • واذا قال له : حى ، لم يعن الا هذا الوجود العقلى مأخوذا مع الاضافة الى الكل المعقول أيضا بالقصد الثانى ، اذ الحى هو المدرك الفعال • واذا قال

---

(١) الهيات الشفاء جـ ٢ ص ٣٦٧ •

له : مريد ، لم يعن الا كون واجب الوجــود مع عقليته ــ أى ســلب المــادة عنه ــ مبدأ لنظام الخير كله ، وهو يعقل ذلك ، فيكون هذا مؤلفا من اضافة وسلب • واذا قال له : جواد ، عناه من حيث هذه الاضافة مع السلب ، بزيادة سلب آخر ، وهو أنه لا ينحو غرضا لذاته • واذا قال له : خير ، لم يعن الا كون هذا الوجود مبرأ عن مخالطة ما بالقوة والنقص ، وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام ، وهذا اضافة •

فاذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شىء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه[1] •

هذا النص ، كما ذكرنا يتضمن خلاصة رأى ابن سينا فى مشكلة الصفات الالهية :

١ ــ فواجب الوجود من صفاته أنه وجود وموجود •

٢ ــ ان الصفات الالهية كلها واحدة لا اختلاف بينها ولا فرق . فالله مريد وعالم وقادر ••• وارادته علمه وعلمه قدرته •••

٣ ــ واجب الوجود لا حد له ولا ماهية •

٤ ــ واجب الوجــود كله فعل محض (عقل خالص) وكله خــير محض ، فليس فيه من المــادة شىء •

تعقل الله للعالم (العلم الالهى) :

مشكلة العلم الالهى من المشاكل التى كانت موضوع اختلاف بين المتكلمين من جهة ، وبين بعض الفلاسفة من جهة أخرى • وتكمن مشكلة العلم الالهى فى أن الكمال من صفات الله ، ولهذا ينبغى أن يكون علمه كاملا راسخا • لكن ثبات العلم الالهى يتعارض مع الاحداث التى تحدث فى عالمنا هذا ، وهى متغيرة متقلبة ، فكيف يحيط الاله بها علما ؟

---

(١) الهيات الشــفاء جـ ٢ ص ٣٦٧ ــ ٣٦٨

بمعنى أن العلم الالهى ، لكى يكون علما يقينيا ، ينبغى أن يعبر تعبيرا حقيقيا عن حالة الموجود ، ولما كان الموجود يتغير من حال الى حال ، وجب أن يكون العلم تابعا للمعلوم . ويرتبط بذلك التساؤل الخاص بـ « هل يجوز أن ينفعل الاله » ؟ هل يجوز أن يتأثر وأن يتغير من حال الى حال . هل يصح أن يكون العلم الالهى مكتسبا . ان حدوث العلم الالهى معناه تقبل الاله (ومن ثم انفعاله) للحادث وتأثره به ... وهذا يؤدى فى نهاية الامر الى أن يكون الاله محلا للحوادث . وتأتى أهمية العلم الالهى لارتباطه الوثيق بمشكلة القضاء والقدر : هل يعلم الله سلوك الانسان وأفعاله بعلم أزلى ومن ثم يكون الانسان مسيرا ، أم يعلم أفعاله بعد حدوثها ، ومن ثم يكون الانسان رب أفعاله ؟

لقد كان على ابن سينا أن يحل هذه المشكلة ، مشكلة ثبات العلم الالهى وأزليته وكيف يمكنه سبحانه أن يحيط علما بالموجودات الجزئية. هنا نجد أن لابن سينا ، ومن قبله الفارابى ، موقفا واضحا ومتميزا .

فالشيخ الرئيس يرى — على ضوء نظريته فى الفيض والصدور أنه من خلال تأمل الله لذاته وتعقله لها يعقل الاشياء أيضا ، بمعنى أن تعقل الاله للأشياء أمر عارض يعرض له سبحانه من خلال تعقله لذاته. لأن الله لا يتأمل ذاته من أجل تعقل الأشياء بل انه سبحانه يعقل بطبيعته ذاته ويدركها .. ألم نقل انه العاقل والمعقول والتعقل . فمن تأمله ذاته وجدت الأشياء وأضحت واجبة ومدركة به سبحانه « فمن تعقله لذاته يعقل مبادىء الكل أعنى يعقل الكليات لا الجزئيات »(١) ومن حيث أن الجزئيات تندرج تحت الكليات ، فان الله يدرك الجزء من خلال ادراكه للكل .

ويبدو أن ابن سينا قد وحد — ببساطة لا برهان عليها وأكاد أقول بسذاجة — بين ادراك الكلى وبين ادراك الجزئى . فمن المعلوم أن الكلى ثابت لا يتغير ولا يتبدل ، أما الجزئى فانه متغير متبدل . لكن هذا الكلى حاصل عن الجزئى . بعبارة أخرى من خلال الجزء نستطيع

---

(١) النجاه ص ٢٤٧ ، ٢٥٦

أن نصل الى الكل . وهذا معناه أن خواص الكلى نتيجة لخواص الأجزاء المكونة لهذا الكلى . وهنا يقول ابن سينا ان الله يدرك الحوادث الجزئية من خلال ادراكه للكلى الذى تندرج فيه هذه الحوادث الجزئية.

يقول ابن سينا « علم الأول هو من ذاته ، وذاته سبب للأشياء كلها على مراتبها . فعلمه بالأشياء هو نفس وجودها . فهو بعلم الأشياء التى لم توجد بعد على أنها لم توجد بعد ويعرف أوقاتها وأزمنتها واذا وجدت تلك الأشياء لم يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها علما مستأنفا ، وهو يعرف كل شخص على وجه كلى معرفة بسيطة ، ويعرف وقته الذى يحدث فيه على الوجه الكلى . فانه يعرف أشخاص كل شىء على الوجه الكلى ... ولا يجوز أن يدخل علمه الماضى والحاضر والمستقبل من الزمان كقولك : كان وسيكون وهو كائن من حيث هو كذلك . فانه اذا علم كان أو يكون ، كان علمه بالاضافة الى زمان مشار اليه ، والاشارة لا تصح الا بالحس »(١) .

معنى هذا كله أن ابن سينا يرى أن العلم الالهى ثابت وأن الله بادراكه للكلى ثابت أيضا ، لكنه فى حد ذاته متغير . وهو ان أدرك الجزئى فانه يدركه من خلال ثباته الأزلى !! فليس ثمة عند الله ماض وحاضر ومستقبل .

بعبارة أخرى ان العلم الالهى علم عال على الزمان . وهو لهذا ثابت خالد . يقول ابن سينا « انه لا يجوز أن يكون الله تارة يعقل عقلا زمانيا منها (الأشياء) أنها موجودة غير معدومة ، وتارة يعقل عقلا زمانيا منها أنها معدومة غير موجودة ، فيكون لكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة ، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية ، فيكون واجب الوجود متغير الذات » (٢) .

---

(١) التعليقات ص ٦٦ — ٦٧ ، ٩٧ أيضا . وراجع ايضا الهيات الشفاء حـ ٢ ص ٣٥٩ .

(٢) راجع الهيات الشفاء ص ٣٦٥ و د . عاطف العراقى دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق ص ٢٠٨ وما بعدها — دار المعارف سنة ١٩٧٢ م .

يريد ابن سينا أن يقول : ان العلم الالهى علم أزلى ، ومن صفات هذا العلم الازلى الابدى أنه يغطى العالم كله • فالعالم عند الله حاضر أزلا وحوادثه كلها حاضرة فى العلم الالهى • وليس لدى الله تقدموتأخر وعلة ومعلول • فالأشياء عند الله ليست لها علية حقيقية وليس هناك لديه سبحانه قدم أو حدوث •• فهذه كلها خاصة بنا فنحن ننظر الى الاشياء من خلال القبل والبعد ، ونقول هذا علة ذاك ومعلول لآخر ••• وكأن هذه العلة سبب فى وجوده بينما العلم الحق هو الله •• ولهذا فان الله عند ابن سينا يعلم بعلم واحد الحوادث كلها : يعلم حالها قبل وجودها ويعلم حالها أثناء وجودها ويعلمها بعد زوالها • ولا يعنى ذلك أن علم الله مستفاد من الاشياء لأنه هو صانعها وأخبر الموجـودات بأحوالها وما يمكن أن يطرأ عليها من تغير •

غير أن رأى ابن سينا هذا لا يمكن أن يحظى بثقة العقلواجترامه• وعندى أنه لم يحل المشكلة ، لكنه سعى الى تجنبها وعـدم مواجهتها • ونوضح رأينا بالقول : ان ادراك الكل شىء وادراك الجـزء شىء آخر فليس ثمة تلازم البتة بين ادراك الكلى وبين ادراك الجزئى • فقد أدرك الجزئى دون أن يخطر ببالى الكلى • وقد أدرك الكلى ويغيب عنى تصور الجزئى • وهـذا فحواه أن ادراكى لواحد منهمـا لا يعنى البتة ادراكى للآخر •

أضف الى ذلك أن ثمة صفات ذاتية للأشياء والموجودات وصفات أخرى موضوعية ، وأقصد بذلك أن ثمة صفات تخص كل موجود من موجودات النوع على حدة ، وأخرى يشترك فيها الموجـود مع أفراد النوع • فكيف يذهب ابن سينا الى القول بأن ادراك الكلى يعنى ادراك الجزئى بينما نحن فى معرفة المفرد أو الجزئى انما نريد أن نقف على صفاته الذاتية فى المقام الأول •

والى جانب ذلك فان مسألة العلم الالهى ترتبط بالثواب والعقاب والخير والشر وكلها خاصة بفعل الفرد كل على حدة ، فكيف يحاسب الله الانسـان اذا لم يكن على علم بسلوكه الفردى !! ان الجزئيـات

متعددة وكثيرة ، فاذا كنا ندرك الجزئى فى صورة الكلى ، فما هو الفرق اذن بين الاثنين !! •••

لهذا نجد أن قلم ابن سينا قد خانه أحيانا حيث صرح فى بعض كتاباته بفقدان العناية الالهية ، والتى تعنى عدم ادراك الله للجزئيات• يقول ابن سينا ، ولعل قوله جاء تحت تأثره بالفلسفة اليونانية وخاصة أرسطو ، « ••• ان العلل العالية لا يجوز أن تعمل ما تعمله من العناية لأجلنا ، أو تكون بالجملة يهمها شىء ويدعوها داع ويعرض عليها ايثار »(١) • ونجده فى موضع آخر من كتاب الشفاء يقول « ••• فما أقبح أن يقال من الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئا لما تحتها ، لأن ذلك أخس بها »(٢) • فهذا اعتراف صريح من ابن سينا بهدم العناية الالهية للعالم وعدم وقوفه سبحانه على أحداثه الجزئية •

مشكلة الانسان

النفس والجسم :

يرى ابن سينا أن الانسان يتكون من جوهرين متميزين : جوهر مادى وجوهر روحى • جوهر يمكن أن يشار اليه وآخر لا يمكن أن يشار اليه •

ومع أن الانسان يتكون من هذين الجوهرين المتميزين الا أن ثمة صلة وثيقة بين الواحد منهما والآخر ، بحيث نستطيع أن نقول ان كل واحد من الجوهرين يفعل وينفعل فى عين الوقت عن طريق الجوهر الآخر • فالجسم يؤثر فى النفس ويتأثر بها ، وكذلك الحال فيما يتعلق بالنفس •

---

(١) النجاه ص ٢٨٤

(٢) الاشارات ص ٥٠٢

ويأتى رأى ابن سينا فى الصلة بين النفس والجسم امتدادا لرأيه فى الصلة بين المادة والصورة . فالجسم هو المادة والنفس هى الصورة . ونحن نعلم أن رأى ابن سينا فى هذا الشأن هو أنه لا توجد صورة بلا مادة ، كما أنه لاتوجد مادة أيضا بلا صورة . فالمادة لابد أن تكون مصورة ، والصورة لابد أن تكون محسوسة . وهذا الرأى السينوى يعد بدوره امتدادا لرأى المعلم الأول أرسطو . لأن أرسطو قال ان الصورة والمادة من الاشياء المتضايفة بحيث اذا وجدت الواحدة منهما وجدت الأخرى بالضرورة . وعند أرسطو لا نستطيع أن نتصور مادة بلا صورة أو صورة بلا مادة .

على أن أرسطو لم يكن مسيطرا على ابن سينا هنا سيطرة كاملة، فهناك قطب آخر من أقطاب الفلسفة اليونانية : أفلاطون ، حيث كان له أيضا تأثير قوى على فلاسفة الاسلام جميعا . فنفوذ أفلاطون فى العالم الاسلامى لا يقل عن نفوذ أرسطو[1] . لذلك فان ابن سينا وان كان قد أفاد من أرسطو فى حديثه عن الصلة بين النفس والبدن فى عالمنا هذا ، أقصد العالم المحسوس ، الا أنه أيضا قد أفاد من أفلاطون فى حديثه عن خلود النفس وبقائها بعد البدن ، كما سنرى . ولذلك قلنا « ان ابن سينا كان أرسطيا فيما يتعلق بوجود النفس فى عالمنا هذا ، أفلاطونيا فى قوله ببقائها وفناء البدن[2] .

أما عن وجود النفس قبل وجود البدن ، فان كل كتابات ابن سينا، اللم الا قصيدته العينية ، تشير الى أنه لا وجود للنفس قبل وجود

---

(١) راجع تعريف النفس لابن سينا من طبيعيات النجاه ص ٢٥٨ وكذلك أحوال النفس لابن سينا ف ٢ فى تعريف القوى النفسانية على سبيل الاختصار ص ٥٧ وما بعدها نشرة د . أحمد الأهوانى — دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٧١ هـ سنة ١٩٥٢ م . وكذلك كارادى فو فى كتابه ابن سينا ص ٢٠٣ وما بعدها و د . يحيى هويدى : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية ص ١٢٩ وما بعدها — النهضة المصرية ط ١ سنة ١٩٦٦ م القاهرة .

(٢) د . فيصل عون : نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ١٣٨ .

البدن . وهذا أمر يتفق مع منطق الدين الاسلامى ، لأن وجود النفس قبل البدن قد يفهم منه أنها قديمة غير مخلوقة . ثم ان القول بوجودها أيضا قبل البدن قد يفهم منه الاشارة الى فكرة التناسخ ، وهى الفكرة التى رفضها الدين الاسلامى وآمن بذلك ابن سينا .

على ضوء ذلك نقول اذا استثنينا موقف ابن سينا فى القصيدة العينية المنسوبة اليه ، والتى جاء فى أولها أن النفس قد هبطت الى البدن من المحل الأرفع ... نجد أن كل مؤلفات ابن سينا تؤكد أن النفس موجودة بوجود البدن الحامل لها . ولعل ابن سينا كتب قصيدته هذه فى فترة كان فيها معجبا بالرأى الافلاطونى والذى قد تخلى عنه ، فيما يبدو ، فى مؤلفاته الأخرى : سواء فى ذلك الاعمال الكبرى أو الرسائل الصغرى .

ولا نود أن نستطرد فى بيان الصلة بين النفس والبدن ، ويكفى أن نشير هنا وبايجاز شديد الى أن النفس تنقسم الى نامية وحساسة وناطقة . أما النفس النامية والحساسة فتوجدا للانسان بحسبانه حيوانا فحسب ، أما الناطقة فتخص الانسان .

بعبارة أخرى : النفسين النامية والحساسة تتعلقان بالبدن ، أما الناطقة فتفصل الانسان عن الحيوان . والصلة بين هذه القوى الثلاث وثيقة . فالخوف والجوع والالم قد يمنع المرء عن التفكير . ثم ان انفعالات النفس النامية والحساسة لا قيمة لهما الا من خلال العقل . ومن جهة أخرى فان العقل مدين بتصور العالم المحسوس لديه الى البدن (الحواس) . قوى النفس اذن يشغل بعضها البعض الآخر عند ابن سينا ، ومن ثم يفعل بعضها فى بعضها الآخر . يقول الشيخ « ... ولو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشتغل بعضها عن بعض ، فلا يستعمل ذلك البعض ولا يدبره ، لما كان بعضها يمنع بعضا عن فعله بوجه من الوجوه ، ولا ينصرف عنه ، لأن فعل قوة من القوى اذا لم يكن لها اتصال بقوة أخرى ، لا يمنع القوة الاخرى عن فعلها اذا لم

تكن الآلة مشتركة ولا المحل مشتركا ، ولا أمر يجمعهما غير ذلك مشتركا، كيف ونحن نرى الاحساس يثير الشهوة ... »[١]

ثم انه لا يغيب عن بالنا أن البدن يؤثر فى النفس ، كما هو واضح ، من خلال :

١ — انتزاع العقل الكلى من خلال الجزئى الذى لا يدرك الا بالحس ، بينما الكلى لا يدرك الا بالعقل . فالحواس هى جواسيس العقل .

٢ — كل المقدمات التجريبية التى يستند اليها العقل فى استخلاص نتائجه وتكوين أحكامه انما ترد الى البدن فى نهاية الامر .

٣ — ومن جهة أخرى فان العقل يقود الجسم ويوجه نشاطه ويحول طاقاته ، ويدفعه الى القيام ببعض الاعمال التى يعجز البدن بمفرده عن القيام بها .. ونستطيع أن نقول من هذه الناحية أن العقل هو السلطة التشريعية والبدن هو السلطة التنفيذية ، ولا قيمة لاحداهما من دون الاخرى .

يقول ابن سينا فى طبيعيات النجاه « ان القوى الحيوانية تعين النفس الناطقة فى أشياء : منها أن الحس يورد عليها الجزئيات فيحدث لها من الجزئيات أمور أربعة :

أحدها : انتزاع النفس الكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل التجريد لمعانيها عن المادة وعن علائق المادة ولواحقها .

والثانى : ايقاع النفس مناسبات بين هذه الكليات المفردة على مثل سلب وايجاب ...

---

(١) ابن سينا : النفس م ٥ ف ٧ ص ٢٥٣ نشرة فضل رحمن — تورنتو سنة ١٩٥٩ وراجع كتابنا نظرية المعرفة ص ٢٩٨ وما بعدها ، وكذلك دى بور فى كتاب تاريخ الفلسفة فى الاسلام ص ١٧٦ .

والثالث : تحصيل المقدمات التجريبية ...

والرابع : الاخبار التى يقع التصديق بها لشدة التواتر .. »[1]

جوهرية النفس عند ابن سينا :

بعد أن انتهى ابن سينا من حديثه عن الصلة بين الجسم وبين النفس ، يبدأ حديثه عن جوهرية النفس لكى يمهد بذلك لحديثه عن خلودها . لأنه لو وقف عند الحديث عن صلتها الوثيقة بالبدن وفعلها وانفعالها عنه فحسب ، لفهم من ذلك أنه لا يقول بخلودها وأنها تفنى بفناء الجسم الحامل لها ، ومن ثم لا يختلف ، حينئذ ، فى شىء عن الموقف الأرسطى . لكنا قد أشرنا الى أن ابن سينا ، فى الواقع ، كان فيلسوفا كبيرا ومن شيم الكبار عدم متابعة هذا أو ذاك متابعة عمياء. لهذا فان ابن سينا كان له موقفه النقدى من أفلاطون ومن أرسطو بوجه خاص من جهة ، وكان له موقفه النقدى من الأراء الفلسفية السائدة فى عصره بوجه عام ، من جهة أخرى . وهنا ، فى حديثه عن جوهرية النفس نجده يتابع — بوعى — الموقف الافلاطونى . لأن الموقف الافلاطونى هنا أقرب الى الروح الدينية كلية من الموقف الارسطى . لأن أرسطو لا يقول بخلود النفس وبقائها بعد البدن ، بينما نجد أفلاطون يؤكد هذا الخلود الذى أقره الدين من بعده .

يورد شيخنا الكبير عدة أدلة على جوهرية النفس وتميزها من البدن فى عدة مواضع من كتبه[2]وسوف نحاول هنا ايراد أهم هذه البراهين :

---

(١) طبيعيات النجاه ص ٢٩٧ — ١٩٩ وراجع احوال النفس ص ٨٧ وما بعدها .

(٢) راجع مثلا النجاه ص ٢٨٥ من نشرة الكردى ، وكذلك : مبحث عن الفتوى النسائية ص ١٧٢ وما بعدها نشرة د . الاهوانى ، وكذلك : رسالة فى النعى الناطقة وأحوالها من الكتاب السابق ص ١٨٣ . وراجع د . محمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام ص ٧٩ وما بعدها —

١ — أول هذه البراهين هو أننا نشاهد أجساما تحس وتتحرك ، بل نشاهد أجساما تتغذى وتنمو وتولد •• وليس ذلك لجسميتها • فبقى أن تكون فى ذواتها مبادىء لذلك غير جسميتها • والشىء الذى تصدر عنه هذه الأفعال ، وبالجملة كل ما يكون مبدأ الصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة فانا نسميه نفسا »(١) •

٢ — وفى مقدمة هذه البراهين نجد ما يمكن أن نسميه برهان الاستمرار • بمعنى أن الانسان ينتقل من مرحلة الى أخرى ، وتتغير أحواله ويزداد وزنه أحيانا وينقص أحيانا أخرى ، ومع هذا يوجد فى داخله ما يشعره بأنه هو هو طوال هذا التغير الذى طرأ عليه • ونظرا لبساطة أسلوب ابن سينا فى هذا الصدد ، سوف نكتفى بذكر كلامه بنصه • يقول الشيخ الرئيس « تأمل أيها العاقل فى أنك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا جميع عمرك ، حتى أنك تتذكر كثيرا مما جرى من أحوالك • فأنت اذن ثابت مستمر لا شك فى ذلك ا وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا مستمرا ، بل هو أبدا فى التحلل والانتقاص • ولهذا يحتاج الانسان الى الغذاء بدل ما تحلل من بدنه • فان البدن حار رطب ، والحار اذا أثر فى الرطب تحلل جوهره حتى فنى بكليته ••• ولهذا لو حبس عن الانسان الغذاء مدة قليلة نزل وانتقص قريب من ربع بدنه • فتعلم بنفسك أن فى مدة عشرين سنة لم يبق شىء من أجزاء بدنك ، وأنت تعلم بقاء ذاتك فى مثل هذه المدة بل جميع عمرك • فذاتك مغايرة لهذا البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة » (٢) •

٣ — كذلك يرى ابن سينا أن الانسان قد يغفل عن ما حوله ، بل قد يغفل عن وجود أعضائه ، لكنه لا يغفل عن ذاته أبدا • وقد سمى هذا

= الانجلو ط ٤ ١٠٦٩ ، وكذلك د • محمد على أبو ريان فى كتابة : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام ص ٤٢٠ وما بعدها — دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٠م •

(١) ابن سينا : النفس ص ٥ •

(٢) ابن سينا : فى معرفة أحوال النفس الناطقة واحوالها ص ١٨٣—١٨٤

هذا البرهان « برهان الرجل الطائر أو المعلق فى الفضاء » يقول ابن سينا فى الاشارات « ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحا بل وعلى بعض أحوالك غيرها ، بحيث تفطن للشىء فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ؟ ما عندى أن هذا يكون للمستبصر حتى أن النائم فى نومه والسكران فى سكره لا تغرب ذاته عن ذاته ، وان لم يثبت تمثله لذاته فى ذكره .

ولو توهمت أن ذاتك قد خلقت أول خلقها صحيحة العقل والهيأة ، وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة لا تبصر أجزاءها ، ولا تلامس أعضاؤها ، بل هى منفرجة ومعلقة لحظة ما فى هواء طلق ، وجدتها قد غفلت عن كل شىء الا عن ثبوت انيتها »(١) .

٤ — يرى ابن سينا أن القوة العقلية هى التى تستخلص الكلى من الجزئى أى أنها تجرد المعقولات من المحسوسات . ومن خصائص هذه المعقولات أنها عالية على الزمان وعلى المكان والوضع والكم وغيرها . وهذه المعقولات كذلك لا باعتبار ما عنه أخذت ، بل بالقياس الى القوة المجردة والمستخلصة لها من الاجزاء .

٥ — الصورة الكلية المعقولة لا تحل فى شىء مادى محسوس ، لأن كل مادى محسوس يمكن أن يقسم وأن يشار اليه . فلو أن الصورة الكلية حلت فى شىء مادى ، لوجب انقسامها بانقسام الحامل لها . لكن الصورة المعقولة من المحال أن تنقسم أو أن تتجزأ ، ولهذا فانها لا تحل فى شىء مادى ، بل فى شىء آخر متميز عن المادة(٢) .

٦ — اننا ندرك المحسوسات بأدوات الحس ، ونلاحظ أنه من خلال الخبرة والتجربة العملية والمجهود البدنى يبدأ البدن فى الكلل والتعب ثم الفساد ، بينما على العكس من ذلك نجد أن الخبرة والتجربة تقوى من العقل . يقول ابن سينا « ان القوى الداركة بانطباع الصور فى

---

(١) الاشارات ق ١ ص ٣٤٣ — ٣٤٥ ط ٢ نشرة سليمان دنيا .

(٢) المرجع السابق ص [illegible] .

الآلات يعرض لها من ادامة العمل أن تكل لأجل أن الآلات تكلها ادامة الحركة وتفسد مزاجها الذى هو جوهرها وطبيعتها . والأمور القوية الشاقة الادراك توهنها وربما أفسدتها ... كالضوء للبصر والرعد الشديد للسمع »[1]

ونجد هذا المعنى فى الاشارات حيث قال « تأمل أيضا أن القوى القائمة بالأبدان يكلها تكرار الأفاعيل ، لاسيما القوية ، وخصوصا اذا أتبعت فعلا فعلا على الفور ، وكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به كالرائحة الضعيفة أثر القوية . وأفعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف »[2] وقد سمى هذا البرهان ببرهان عدم التوازى بين النفس والجسم .

٧ — ويرتبط بالبرهان السابق مباشرة أن قوى البدن ، بعد نشوئه واكتماله ، تبدأ فى الضعف والانحلال فى الوقت الذى نجد فيه العقل يقوى وينهض . فلو أن العقل كان ماديا أو ممتزجا بالمادة ، لكان ينبغى أن يطرأ عليه ما يطرأ على البدن . وليس هذا صحيحا . ويرى ابن سينا أنه ابتداء من سن الأربعين يبدأ البدن فى الضعف والانحلال ، بينما يبدأ العقل نشاطه الخلاق ابتداء من سن الأربعين .

٨ — ثم ان ابن سينا يرى أن الادراك لا يخص الجسم من حيث هو جسم ، لأنه ثمة أجساما لا حصر لها لا تدرك شيئا . فاذا وجدت أجسام تدرك دون الأجسام الأخرى ، وجب أن يرد هذا الادراك الى قوة أخرى (النفس) ليست هى بالتأكيد الجسم . يقول الشيخ الرئيس « وكذلك يدرك بغير جسميته وبعد مزاج جسميته الذى يمنع عن ادراك الشبيه ، ويستحيل عند لقاء الضد . فكيف يلمس به »[3] .

---

(١) طبيعيات النجاه ص ٩٤ .

(٢) الاشارات ق ٣ ص ٢٤٩ — ٢٥٠ .

(٣) الاشارات — ق ٢ ص ٣٥٢ .

٩ — كذلك يبرهن ابن سينا على وجود جوهر النفس من حيث أنها القوة الجامعة التى تجمع أجزاء البدن وتضمها كلها بعضها الى البعض الآخر وتحفظ وجودها . يقول ابن سينا « ولأن المزاج واقع فيه (البدن) بين أضداد متنازعة الى الانفكاك انما يجرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما يتبع التئامها من المزاج ، وكيف ، وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام فكيف لا يكون قبل مابعده ؟ (وهذه اشارة الى وجود النفس قبل البدن) وهذا الالتئام كلما يلحق الحافظ وهن أو عدم يتداعى الى الانفكاك . فأصل القوى المحركة والمدركة والحافظة للمزاج شىء آخر لك أن تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذى يتصرف فى أجزاء بدنك ثم فى بدنك »(١) .

١٠ — ثم ان ما يميز العقل عن البدن هو أنه يعقل ذاته ويعقل أنه يعقل على حد تعبير ابن سينا ، بينما نجد أن الحس لا يدرك ذاته ولا يدرك أنه يدرك . معنى هذا أنه لا يوجد بين العقل ونفسه — ان جاز التعبير — آلة من خلالها يدرك ذاته بينما نجد أن الحس يعتمد فى المقام الأول على وسائل وآلات مادية(٢) .

١١ — ثم ان الانسان يغضب أحيانا ويجوع ويشتهى ويمشى ويقول أنا فعلت كذا وكذا . وهنا نجد أن الأنا شىء مغاير لسائر الأنشطة الأخرى ، بحيث نجد أنه الرباط الذى يجمع فى النهاية بينها ، أو هو الخيط الكامن خلف تعدد هذه الأنشطة . يقول ابن سينا « ان الانسان يقول أدركت الشىء الفلانى ببصرى فاشتهيته أو غضبت منه. وكذا يقول : أخذت بيدى ومشيت برجلى وتكلمت بلسانى وسمعت بأذنى وتفكرت فى كذا ... فنحن نعلم أن فى الانسان شيئا جامعا يجمع هذه الادراكات ويجمع هذه الأفعال . ونعلم بالضرورة أنه ليس شىء

---

(١) الاشارات ق ٢ ص ٣٥٢ — ٣٥٣ .

(٢) راجع طبيعيات النجاه ص ٢٨٥ — ٢٩٧ والملل والنحل ق٢ ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

من أجزاء هذا البدن مجمعا لهذه الادراكات والأفعال .. فأذن الانسان الذى يشير الى نفسه بـ « أنا » مغاير لجملة أجزاء البدن ، فهو شىء وراء البدن . ثم نقول ان هذا الشىء الذى انه هوية الانسان ومغاير لهذه الجثة لا يمكن أن يكون جسما ولا جسمانيا ، لأنه لو كان كذلك لكان أيضا منحلا سيالا قابلا للكون والفساد بمنزلة هذا البدن . فلم يكن باقيا من أول عمره الى آخره . فهو اذن جوهر فرد روحانى ، بـل هو نور فائض على هذا القلب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الانسانى . والى هذا المعنى أشـير فى الكتـاب الالهى بقوله « فاذا سويته ونفخت فيه روحى » فالتسوية هى جعل البدن بالمزاج الانسى مستعدا لأن تتعلق به النفس الناطقة وقوله « من روحى » اضافة لها الى نفسه لكونها جوهرا روحانيا غير جسم ولا جسمانى »(١)

خلود النفس :

أشرنا من قبل الى أن ابن سينا لا يقول بأسبقية وجود النفس على البدن ، بل ان رأيه فى هذا هو أن النفس حادثة بحدوث البدن . أى أنها مخلوقة . ولابن سينا فى هذا عدة براهين ذكرها فى غير موضع من كتبه(٢) . وحدوث النفس أمر جارى فيه ابن سينا ، من هذه الجهة، أرسطو ، طارحا الموقف الافلاطونى جانبا ، لأن أفلاطون يقول بأزلية النفس ، وهو الموقف الذى رفضه ابن سينا . لكن الشيخ الرئيس ، مع أنه قال بحدوث النفس الا أنه لم يقل بفنائها بعد البدن . بل انه يرى من منطلق عقلى (ولعله نقلى أيضا) أن النفس الانسانية خالدة أبدية . وترتبط براهين خلود النفس عند ابن سـينا ارتبـاطا وثيقـا بالبراهين الخاصة بجوهريتها .

---

(١) فى معرفة النفس الناطقة واحوالها ص ١٨٤—١٨٥ . وراجـع الاشارات القسم الثانى ص ٣٥٦ وما بعدها .

(٢) راجع طبيعيات النجاه ص ٣٠٠ تحت عنوانه : فى اثبات حدوث النفس .

فاذا كانت المعقولات الحالة فى النفس عالية على الزمان والمكان ، أى غير كائنة أو فاسدة ، وجب أن تكون النفس الحالة فيها هذه المعقولات أيضا غير كائنة أو فاسدة . يقول كارادى فو « ان خلود النفس نتيجة مباشرة لروحانيتها ، وبما أن النفس العاقلة غير مرتسمة فى البدن ، وبما أنها جوهر روحانى مستقل ليس بالبدن سوى آلة له ، فان زوال هذه الآلة لا يصيب هذا الجوهر . وبما أن النفس عند اتصالها بالعقل الفعال تدرك بذاتها من غير احتياج الى أعضاء ، فان زوال هذه الأعضاء لا يمكن أن يضرها وهذه النتائج واضحة »(١) .

ثم ان ما يميز النفس عند الفلاسفة عامة هو أنها بسيطة ، والبسيط فى عرفهم لا يفسد أو ينحل . ولهذا نجد البدن نظرا لأنه مركب يفسد ، أما النفس فلأنها بسيطة وجب أن تكون خالدة « بما أن النفس جوهر بسيط فانها لا تستطيع أن تجمع فى نفسها فعل الوجود وقوة الفساد . وذلك لما يرى ابن سينا من تضاد هذين الشرطين وعدم امكان التوفيق بينهما ببساطة الجوهر . ولا يمكن وجود قوة الفساد فى غير الأشياء المركبة أو الأشياء البسيطة التى تبقى فى المركبة »(٢) .

كذلك نجد أن ابن سينا يلجأ الى البرهان الخلقى كوسيلة لاثبات خلود النفس ، حيث يرى أن القول بخلودها أمر ضرورى لكى تنال النفس ما تستحقه : ان خيرا فخير وان شرا فشر . وهو هنا يسبق بقرون البرهان الخلقى عند كنت على خلود النفس (وسوف تتضح هذه النقطة فى خلال حديثنا عن المعاد) .

ثم ان ابن سينا يرى أن النفس مصدر الحياة ، وأن امكانية الفساد منعدمة لديها . فليس بها شىء ما بالقوة من هذه الجهة . وعلى ذلك فانها خالدة . يقول ابن سينا « ... ومحال أن يكون من جهة

---

(١) كارادى فو : ابن سينا ص ٢٢٦ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٢٨ .

واحدة فى شىء واحد قوة أن يفسد وفعل أن يبقى ، بل تهيؤه للفساد ليس لعلة أن يبقى ، فان معنى القوة مغاير لمعنى الفعل .. »[1]

مشــــكلة المعـــــاد :

مسألة المعاد من المسائل الرئيســـية فى كل دين فعليها تتـــوقف التعاليم الدينية كلها . ولهذا نجد أن المؤمنين أيا كان ايمانهم يقرون بالمعاد ، هذا أمر لا شك فيه .

ولمـــا كان الاسلام أحد الأديان السماوية المنزلة ، فقد جاءبالآيات الكثيرة الدالة على المعاد من هذه الآيات :

« قل من يحى العظام وهى رميم ، قل يحيها الذى أنشأها أول مرةوهو بكل خلق عليم » .. « فاذا هم من الأجـــداث الى ربهم ينســـلون » و « فسيقولون من يعيدنا ، قل الذى فطركم أول مرة » ، « أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه ، بلى قادرين على أن نســـوى بنـــانه » و « وقالوا لجلودهم لما شهدتم علينا ، قالوا أنطقنا الله الذى أنطـــق كل شىء .. » و « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها» و «يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير » ، « أفلا يعلم اذا بعث ما فى القبور » و « هـــو الذى يبـــدأ الخلق ثم يعيـــده .. » و « فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة » كل هذه آيات تؤكد المعاد من الناحية الدينية .

الدين اذن يثبت المعاد ، لكن ليس كل ما يأتى به الدين يجد صدى وقبولا من العقل البشرى . وهنا فى مسألتنا هذه نجد آراء متعددة : فمن الناس من ينكر الاعادة انكارا تاما ، ومن هؤلاء من يقول بالتناسخ . وفريق ثان يقول باعادة النفس دون البدن . والبعض الآخر يقول باعادة الروح والبدن معا ، وهكذا آراء متعددة ومتضاربة ، وكل فريق يزعم أنه على حق ، وكل حزب بما لديهم فرحون .

---

(١) طبيعيات النجاه ص ٣٠٦ وراجع أيضا ص ٣٠٢ — ٣٠٥ وكذلك رسالة معرفة النفس الناطقة وأحوالها ص ١٨٦ .

من النافين للاعادة جملة وتفصيلا الطبيعيون من العرب • قالوا ان هى الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر • وقالوا كذلك « أرحام تدفع وأرض تبلع » ، وأنكروا أن يكون ثمة حياة أخرى غير هذه الحياة • وعلى ذلك أنكروا وجود الجنةوالنار والحشر والثواب والعقاب ، وبالجملة أنكروا كل ما يترتب على الاعادة • وهؤلاء طبيعيون لأنهم آمنوا فقط أن الطبيعة هى المبدأ وهى النهاية، هى الظاهر والباطن، هى الأول والآخر •

أما من رضى الاسلام دينا من العرب وغيرهم ، فقد آمنوا بالاعادة لأنهم يؤمنون بالثواب والعقاب ، وأن الله سيحاسب مخلوقاته على ما ارتكبوه من أفعال • ومعلوم أن الثواب والعقاب لا يجوزان الا بالاعادة •

واذا كان أصحاب الديانة يؤمنون بالمعاد جملة الا أنهم قد اختلفوا فيما بينهم فى حقيقة المعاد ذاته • فهناك جمهور من المسلمين على أن الاعادة تعنى عودة البدن فحسب الى ما كان عليه • أما الروح أو النفس فهى ليست متميزة عن البدن بل جزء منه • ذلك أنهم قرروا أن الروح تسرى فى البدن سريان النار فى الفحم ، أو الماء فى الورد ، اذ الاعادة هنا مادية فقط •

أما فلاسفة الاسلام ، فقد ذهبوا الى رأى مخالف لجمهور المسلمين • فقد قرروا أن الاعادة روحية فقط وليست مادية • وهذا راجع الى أنهم ميزوا بين النفس والبدن أو بين الروح والجسم ، على أساس أن الروح هى الجوهر والبدن هو العرض اللاحق له • ونحن نعلم أن الأعراض تزول أما الجوهر فلا • اذن المعاد هنا ليس الا عودة الجوهر الروحى • أما البدن أو ان شئت مجموعة الأعراض ، فلن تعاد لأنها تحللت وفسدت ، ولا يمكن اعادة ما قد تحلل وفسد •

وبين القائلين بالمعاد الجسمانى فقط والقائلين بالمعاد الروحانى فقط نجد فريقا ثالثا يقول باعادة الروح والبدن معا ، وهو قول كثير من المحققين كالغزالى ومعمر وكثير من الصوفية فانهم ذهبوا الى أن

حقيقة الانسان تكمن فى نفسه الناطقة وبسببها كلف ••• والبدن يجرى من هذه النفس مجرى الآلة • وهذه النفس ستبقى بعد فناء البدن • فاذا أراد الله حشر الخلق خلق لكل واحدة من النفوس بدنا صالحا تتعلق به وتتصرف فيه وبه كما كان الحال فى الحياة الدنيوية • ومهما يكن من أمر ، فانا نستطيع حصر الآراء الخاصة بالمعاد فيما يلى :

١ — رأى يقول بالمعاد الجسمانى فقط •

٢ — رأى يقول بالمعاد الروحى فقط •

٣ — رأى يقول بالمعاد الروحى والبدنى •

٤ — رأى ينفى المعاد : الروحى والبدنى •

٥ — وهناك فريق توقف فى هذه المسألة (جالينوس) •

فى وسط هذا البحر اللجى العميق خاض ابن سينا فيه وأدلى برأيه فى المعاد •

يذكر ابن سينا فى بداية الفصل السابع من المقالة التاسعة من الهيات الشفاء أن المعاد « منه هو منقول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره ••• ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهانى وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس ، اللتان للأنفس ، وان كانت الأوهام تقصر عن تصورهما الآن لما نوضح من العلل ••• »

ونفس هذا الرأى ذكره ابن سينا فى رسالته أحوال النفس حيث قال « ••• يجب أن نعلم أن المعاد منه ••• »[1]

ففى هذا النص يذكر ابن سينا نوعين من المعاد ، أو بعبارة أدق أنواعا ثلاثة : المعاد البدنى ، والمعاد الروحى ، والمعاد البدنى والروحى معا •

---

(١) أحوال النفس ص ١٢٧ وراجع الهيات النجاه ص ٤٧٧ •

أما بالنسبة للمعاد البدنى الخاص بالجسد ، فيذكر ابن سينا أن الشريعة قد ذكرته وأن كل مسلم ، من حيث هو كذلك ، عليه أن يؤمن بما جاءت به الشريعة .

أما العقل البشرى فليس بوسعه بعد أن يؤسس الأدلة التى تثبت هذا المعاد . أى أنه يقول : ان الحكماء ، وهو واحدا منهم ، لا يملكون القول البرهانى بالمعاد البدنى ، لأن الحكم عندهم هو العقل فحسب . وحتى الآن فان العقل عاجز عن اقامة الدليل على وجود هذا النوع .

أما عن المعاد الروحى أو النفسى ، ففضلا عن أن الشريعة أثبتته وأكدته ، فان العقل بوسعه أن يقيم الأدلة التى تؤكد وجوده وحقيقته. ومن هذه الجهة فان الحكماء — وهو منهم — يعتمدون ، الى جانب الشريعة ، على العقل فى اثباتهم المعاد الروحى .

ويقيم ابن سينا برهانه على المعاد الروحى على فكرة السعادة والتى تعنى المعرفة الحقة . أى أن ابن سينا يربط بين المعرفة وخلود النفس . فالمعرفة هنا وسيلة لاثبات الخلود والمعاد ، كما سنرى حالا.

يميز ابن سينا بين نوعين من اللذات : اللذات البدنية واللذات الروحية . ويذكر أن الفيلسوف الحق لا يعطى أية أهمية للذات البدنية لأنها عارضة ، متقلبة زائلة ، لا تبقى على حالة البتة . هذا فضلا عن أن هذه اللذات « مفروغ منها فى الشرع »[1] على حد تعبير ابن سينا.

أما البهجة أو السعادة النفسية فهى وحدها الجديرة بعناية الفيلسوف ، فعليه أن ينشدها مهما طال سعيه . وفى عالمنا هذا ليس ثمة نفس الا ولها بدن ، وليس ثمة بدن الا وله نفس . فالنفس فى عالمنا هذا مرتبطة ، كما أشرنا ، بالبدن ملازمة له . وكما أن الانسان عندنا يدرك الشر فهو يدرك الخير ويدرك الجميل ويدرك القبيح ... يقول أبو على ابن سينا « يجب أن تعلم أن لكل قوة نفسانية لذة وخيرا

---

(١) أحوال النفس ص ١٢٨ .

يخصها وشرا يخصها ، مثاله أن لذة الشهوة وخيرها أن يتأدى اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة الوهم الرجاء، ولذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية »(١) .

هنا نجد أن ابن سينا يقيم المعاد على عدة أصول :

١ ــ كمال النفس البشرية وخيرها يكمن فى بلوغها الحسن المطلق والجمال والخير المطلقين ، ذلك أن لكل قوة من قوى النفس لذة تخصها . فلذة الشهوة ، على سبيل المثال ، ملاءمة الكيفيات المحسوسة .

٢ ــ ان مراتب قوى النفس البشرية مختلفة ، فبعضها أكمل من البعض الآخر ، وأعظمها قاطبة ما هو أكمل وأدوم وأعظم . وعلى ذلك فان اللذة الحاصلة عن ادراك هذا حاله « أبلغ وأوفر لا محالة » على حد تعبير ابن سينا .

٣ ــ ان النفس قد تعى الكمال والأمر الملائم لها ، لكن قد يمنعها عن ذلك مانع أو يشغلها شاغل ، بحيث تكره الملائم وتؤثر ضده عليه . بعبارة أخرى ... « ليس الشعور شرطا فى معرفة اللذة ، بل قد تكون اللذة موجودة ومتصورة ولكنها غير متحققة بالشعور ... كالأصم لا يشعر بلذة الألحان ولكنه متيقن لطيبها » .

٤ ــ وبناء على تفاوت اللذات فان المرء يدرك تماما ، بالقياس لا بالاستشعار ، ان سعادة المرء تكمن فى ادراك الكامل اللامتناهى ، القائم بذاته ، تكمن فى ادراك العالم الشريف . لهذا «يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهى كما للحمار فى بطنه وفرجه ، وأن المبادىء الأولى المقربة عند رب العالمين عادمة اللذة والغبطة ، وأن رب العالمين ليس له فى سلطانه وخاصيته البهاء الذى له وقوته الغير المتناهية أمر فى غاية الفضيلة والشرف والطيب نجله عن أن نسميه لذة ... ولكننا نتخيل هذا ونشاهده ولم نعرف ذلك بالاستشعار بل بالقياس »(٢) .

---

(١) الهيات الشفاء ص ٤٢٣ .

(٢) الهيات الشفاء ص ٤٢٤ ــ ٤٢٥

على ضوء هذه الأصول الأربع ، قرر ابن سينا « أن النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكلى والنظام المعقول فى الكل والخير الفائض فى الكل مبتدئة من مبدأ الكلى سالكه الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقــة ثم الروحانية المتعلقة نوعــا ما بالأبدان ، ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها ، ثم كذلك حتى تستوفى فى نفسها هيئة الوجود كله ، فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدة لمــا هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق ومتحدة ومنتعشة بمثاله وهيئته ، ومنخرطة فى سلكه وصائرة من جوهره، فاذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التى للقوى الأخرى ، وجد فى المرتبة بحيث يقبح معها أن يقال : انه أفضل وأتم منها بل لا نســبة لها اليه بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما يتم به التذاذ المدركــات مما ذكرناه »[1] .

وهناك طريق آخر نستطيع أن نســلكه لمعرفة رأى ابن ســينا فى المعاد ، وأقصد به علاقة النفس بالبدن . وهنا نستطيع أن نقرر ، بناء على كتب ابن سينا ورسائله ، أن النفس حادثة بحدوث البدن الصالح لها ، وهى جوهر مستقل عنه ، وهى بسيطة وبدنها مركب . ومن شأن البسيط أن لا يفســد أو ينحل ، لأنه ليس فيهــا قوة أو فعــل بالمعنى الأرسطى ، بل كلها فعل . ولو قبلت الفساد لكان معنى هذا أنها تقبل أمرين متنافرين . أى أن النفس بما أنها مصدر الحياة فلا يمكن أن تكون مصدرا للموت . انها باقية ... الخ هذه الأدلة التى يبرهن بها ابن سينا على تمايز النفس من البدن وأنه الى زوال وأنها الى بقاء . وهنا نستطيع أن نقول لا قيمة للبقاء الخاص بالنفس الا لأن المعــاد الروحى ثابت عند ابن سينا ، حيث هناك تنال النفس ما تستحقه بناء على ما اقترفته من أفعال : أن خيرا فخيرا وان شرا فشر . فالمعاد أمر ضرورى ومنطقى لاثابة النفوس الشريفة الطاهرة ومعاقبــة النفوس الأمارة بالسوء والتى ارتكبت المعاصى والآثام (وهنــا نذكــر كنت

---

(١) الالهيات الشفاء ص ٤٢٥ ــ ٤٢٦

الفيلسوف الألمـانى وتأسيسه الأخلاق على ثلاث مسلمات منها خلود النفس البشرية) .

ويذكر ابن سينا أن ادراك العـالم المعقول وحصـول السـعادة النفسية ، لا يتم الا بالسلوك العملى ، وتهذيب الأخلاق ، ومجاهدة النفس الأمارة بالسوء وتصفيتها ، بحيث تذعن النفس الحيوانيةللنفس الناطقة بحيث تسلمها قيادة المسيرة .

والانسان يسعى الى ادراك هذا العالم الشريف لأنه قد تقرر عنده من قبل وجوده بالبرهان القاطع . فالانسان ينظر فى نفسه وفى العالم المحيط به ... وسرعان ما يدرك أن النظام والجمال والصنع والابداع ، ووجود الموجودات على صورة معينة ... كلها تدل على موجود كامل وعلى عالم شريف . وعلى الانسان أن يجاهد نفسه لكى تسعد بادراك هذا العالم . وهنا يذكر ابن سينا أنه « كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا وكأنه ليس يتبرأ الانسان عن هـذا العـالم وعلائقه ، الا أن يكون أكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الى ما هنالك وعشق لما هنالك ، فصده عن الالتفات الى ما خلفه جملة »(١)

وكأن ابن سينا فى هذه الفقرة يود أن يقول : ان العالم العقلى عالم الحق والخير والجمال هو السبب الرئيسى فى أن جعل الانسـان يغض بصره عن العالم المادى المحسوس بهمومه وآلامه ورغباته ولذاته الزائفة متوجها نحو الحق والسعادة الحقة . بعبارة أخرى ان ابتعاد الانسان عن العالم الحسى راجع الى ادراكه العالم العقلى وتمييزه بين لذات هذا ولذات ذاك ، بين ما يلحق المدرك هنا وما يلحقه هناك .

وعلى ذلك فقد ذهب ابن سينا الى أن للسعادة درجات وللشقاء درجات ، ويمكن ترتيب السعادة (أو الشقاء) بحسب الاقتراب من العالم الحق والبعد عن العالم المـادى . فضلا عن أن درجة الادراك ذاتها وشعور المرء شعورا قويا بالهوة العميقة بين العالمين وما يترتب

---

(١) الهيات الشفاء ص ٤٢٩ .

على ذلك من ادراك ... كل ذلك له دور رئيسى فى اقتراب الانسان من العالم الأعلى وبعده عن عالم المـادة . شقاء الانسان اذن وتعاسته راجع الى بعده عن العالم العقلى وشوقه له . يقول ابن سينا :

« تلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصـين ، بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية التشوق الى كمالها ، وذلك عندما يبرهن لهم أن من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل . فان ذلك ليس فيها بالطبع الأول ، ولا أيضا فى سائر القوى ، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها انما يحدث بعد أسباب . وأما النفوس والقوى الساذجة الصرفة فكأنها هيولى موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق ، لأن هذا الشوق انما يحدث حدوثا وينطبع فى جوهر النفس اذا برهن للقوة النفسـانية أن ههنا أمورا يكتسب العلم بها بالحـدود الوسطى على ما علمت . وأما قبل ذلك فلا يكون ، لأن هذا الشوق يتبع رأيا ، اذ كل شوق يتبع رأيا ، وليس هذا الرأى للنفس رأيا أوليا ، بل مكتسبا »[١] .

خلاصة القول : ان ابن سينا « المسلم » كان يؤمن بالمعاد البدنى والروحى معا ، أما ابن سينا الفيلسـوف فلم يكن يؤمن الا بالمعـاد الروحى . ونحن نعلم أن أهمية ابن سينا ، فى تاريخ الفكر الفلسفى ، راجعة الى كونه فيلسوفا لا الى كونه مسلما .

المعرفة عند ابن سينا[٢] :

يرى ابن سينا ، كما ذكرنا ، أن النفس ترتبط بالبدن فى هـذه

---

(١) الهيات الشفاء ص ٤٢٨ .

(٢) كانت مشكلة المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها وآثارهـا موضوع رسالة حصلت بها على درجة الدكتوراه . وقد طبعت هذه الرسالة فى كتاب الان تحت نفس العنوان الناشر : مكتبة سعيد رأفت القاهرة سنـة ١٩٧٨ . ولهذا سوف أوجز الحديث هنا للغاية عن المعرفة عند ابن سينا ، لكن ذلك لن يكون على حساب وضوح عرض رأيه .

الحياة الدنيا ارتباطا وثيقا . والحديث عن مشكلة المعرفة هو الوجه الآخر للحديث عن النفس الانسانية (١) .

وابن سينا فى حديثه عن المعرفة انتهى الى تقسيمها ثلاثة أقسام :

المعرفة الحسية ،

والمعرفة العقلية ،

ثم المعرفة الذوقية

وهذا التقسيم الذى ذهب اليه ابن سينا نابع من رأيه فى وسائل المعرفة الانسانية . فهو ينادى بالقول بوجود ثلاث ملكات فى النفس كوسائل لادراك الموجودات : فهناك الحواس ثم العقل وأخيرا الحدس أو البصيرة . ولما كان ابن سينا فيلسوفا فى المقام الأول ، فانه قد ركز على جانبى المعرفة : الحسى والعقلى ، وليس معنى هذا أنه قد أغفل الجانب الذوقى ، بل انه قد تحدث عنه فى غير موضع من كتبه ، وخاصة القسم الأخير من الاشارات والتنبيهات .

لكن حديث ابن سينا عن الجانب الذوقى تم له باعتباره فيلسوفا لا متصوفا . بعبارة أخرى كان موقف ابن سينا من المعرفة الصوفية واضح كل الوضوح ، فهو لم ينكرها رغم أنه لم يقل بها أو يقر بها من منطلق صوفى . فالعارف عنده ، كما سنرى ، فيلسوف من البداية حتى النهاية . لكن عظمة ابن سينا تجلت فى قوله : انه لا ينبغى لنا أن ننكر التجارب الذاتية الخاصة بالآخرين ، لأننا لم نخض هذه التجارب . ولهذا فان المعرفة الصوفية تقوم جنبا الى جنب مع المعرفة الحسية والمعرفة العقلية .

يبدأ ابن سينا حديثه عن المعرفة الحسية فيقسم الحس الانسانى الى حس ظاهر وحس باطن . أما الحواس الظاهرة فهى : السمع ،

(١) راجع كتاب النفس لابن سينا ص ٣٤ وما بعدها حيث يتحدث عن القوى النفسية ، الظاهر منها والباطن ، وأنها كلها ترد الى النفس .

البصر ، الشم ، الذوق ثم اللمس . وفى مقابل الحس الظاهر نجد الحس الباطن : الحس المشترك ، الحافظة ، الوهم ، المخيلة ثم المتخيلة.

وتبدأ المعرفة الحسية باتصال الحس الظاهر بالعالم المحسوس . حيث ينبغى أن يكون المحسوس موجودا كشرط ضرورى للمعرفة الحسية . فالحس لا يدرك ما يدركه ، أو ينفعل عن ما يدركه ، فى غيبة الحواس . والمحسوس هنا دوره نشط وفعال . بمعنى أنه لابد أن يؤثر على عضو الحس لكى يتم الاحساس . فبدون هذا التأثير والتأثر ، أى بدون الفعل من جهة المحسوس والانفعال من جهة عضو الحس ، لا يتم الاحساس . لأن الادراك الحسى هو « حصول صورة المدرك فى ذات المدرك . وفى الادراك الحسى يكون هناك فعل وانفعال لا محالة»(١)

ويوضح ابن سينا شروط الادراك الحسى ، فيرى ضرورة وجود وسط ملائم بين عضو الحس والمحسوس . فقرب الشىء أو بعده من شأنه أن يحول بين عضو الحس وبين الاحساس . ثم ان الاختلاف فى الكيف أمر رئيسى للاحساس . فالجسم لا يحس بوسط مماثل لكيفيته اذا كان مماثلا له فى الحرارة مثلا ... المهم أن الحس ينفعل عن المحسوس وينتقل انفعاله هذا الى الحس الباطن .

وهنا نجد الحس المشترك بخزانته (الحافظة) حيث يقوم الحس المشترك بادراك المحسوس وتمييزه عن غيره من موجودات . وفى هذا الصدد ذهب ابن سينا الى الحديث عن قوة الوهم لدى الحيوانات ، فعنده نجد أن هذه القوة تدرك اللامادى من خلال المادى . بمعنى أنها تدرك فى المادى ما يرمز اليه . فالشاه تدرك فى الذئب العداوة ، والكلب يدرك فى العصا الألم والخوف ، والناقة تدرك فى أمها الحب والحنان (٢) .

---

(١) التعليقات ص ٦٩ ، ٧٣ .

(١) راجع طبيعيات النجاه ص ٢٦٤ وما بعدها ، ومبحث عن القوى النفسانية ص ١٦٨ وما بعدها ، والاشارات ص ٣٧٣ من القسم الثانى ، وكتاب النفس لابن سينا ص ٣٤ — ٤١ وكذلك ص ١٤٥ .

وبعد حديث ابن سينا عن المعرفة الحسية أوضح مميزاتها وعيوبها اذ أنها ، بلا شك ، تلعب دورا رئيسيا فى المعرفة الانسانية بوجه عام فكل النتائج التى توصل اليها العالم الانسانى الآن قد ارتكزت فى المقام الأول على الجانب الحسى المـادى التجريبى ، لكن هذا لم يجعل ابن سينا « دوجماطيقيا » فيما يتعلق بالمعرفة الحسية ، فقـد وقف على عيوبها وقفة باحث ممحص ناقد :

(أ) فالمعرفة الحسية لا تعطينا الا معرفة نسبية .

(ب) المعرفة الحسية تدرك الأشياء على غير حقيقتها .

(ج) أنها تتوقف على طبيعة المدرك ذاته .

(د) ثم انها لا تميز بين الصفات الجوهرية وبين الصفات الثانوية

(هـ) لا تدرك الا المـادى فحسب .

لهذا تجاوز ابن سينا المعرفة الحسية واتجه الى المعرفة العقلية. وهو بتجاوزه المعرفة الحسية مقر ومعترف بأهميتها حيث لا ينبغى لنا ، فى رأيه ، أن نرفضها كلية أو نصدقها كلية ، ذلك أن العقل مدين بالكثير مما لديه من آراء وأفكار وتصورات ومقدمات تجريبية للحس والحواس. فبدون الخبرة والتجربة الحسية لانتفت عن العقل مجموعة كبـيرة من المعلومات لم يكن بوسعه البتة أن يصل اليها بمفرده[1] .

يبدأ شيخنا الرئيس حديثه عن المعـرفة العقلية فيقسم العقـل الانسانى ، تقسيما اعتباريا ، الى أربعة أقسام :

(أ) العقل الهيولانى

(ب) العقل بالملكة

(ج) العقل بالفعل

(د) العقل المستفاد

---

(١) راجع النجاه ص ٢٩٧ حيث أوضح ابن سينا أهمية المعرفـة الحسية وما يقدمه الحس للعقل .

وحديث ابن سينا عن درجات العقل هنا أشبه بحديث الفارابى فلا داعى لذكر ذلك بالتفصيل . ويكفى أن نشير هنا الى أن هذا التقسيم لا يرجع الى العقل ذاته ، ولكنه يرجع الى علاقته بموضوع معرفته ومدى احاطته علما به أو عدم احاطته . فما أحاط به العقل علما سمى العقل من هذه الجهة عقلا مستفادا . أما اذا لم يكن لدى العقل شيئا يذكر عن موضوع معرفته سمي العقل من هذه الجهة عقلا هيولانيا أو ماديا . أما اذا كان العقل على علم ببعض الشيء بموضوع معرفته (بين بين) سمى العقل بالفعل أو بالملكة طبقا لتحصيله موضوع معرفته(١) .

ويرتب ابن سينا هذه القوى ، قوى النفس ، ترتيبا يبين أن الادنى منها يكون فى خدمة الأعلى ، وأن هذا الأعلى يعد صورة لما تحته ومادة لما فوقه ... « فاعتبر الآن وانظر الى هذه القوى كيف يرأس بعضها بعضا ، وكيف يخدم بعضها بعضا : فانك تجد العقل المستفاد ، بل العقل القدسى رئيسا يخدمه الكل وهو الغاية القصوى ، ثم العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكة . والعقل الهيولانى بما فيه من الاستعداد يخدم العقل بالملكة ، ثم العقل العملى يخدم جميع هذه ، لأن العلاقة البدنية.. لأجل تكميل العقل النظرى وتزكيته ... ثم العقل العملى يخدمه الوهم.. والوهم يخدمه قوتان : قوة قبله وقوة بعده . فالقوة التى بعده هى القوة التى تحفظ ما أداه ، والقوة التى قبله هى جميع القوى الحيوانية .. الخ »(٢) .

وكما كشف ابن سينا النقاب عن مميزات المعرفة الحسية وعيوبها نجده هنا أيضا يتحدث عن مميزات المعرفة العقلية وعيوبها . فهو مع تقديره الكبير للعقل الانسانى ، وقدرته على معرفة التصورات واستخلاص الكلى من الجزئى ، الا أن هذا العقل بعينه عاجز عن ادراك حقيقة الأشياء . فالعقل الانسانى شأنه شأن أية قوة أو ملكة له حدود

---

(١) راجع النجاه ص ٢٦٩ والتليقات ص ٢٧ .

(٢) طبيعيات النجاه ص ٢٧٤ .

معينـــة ينبغى عليه أن لا يتخطاها أو يتجاوزها ، لأنه ان تخطـــاها أو تجاوزها هلك نفسه وأضلها وأضـــل غيره • فالعقل الانســـانى ليس « مفتاحا سحريا » نستطيع من خلاله أن نحل كل المشكلات التى تواجه الانسان •

ان ثمة مدركات لا قبل للعقل بها ، لأن العقل مزود بمقولات معينة ملائمة لأنواع معينة من الموجودات ، ولا يستطيع العقل أن يدرك شيئا الا من خلال هذه المقولات • فاذا صادف العقل موجود ما أو شىء ما لا يستطيع أن « يصبه » فى مقولاته فان العقل حينئذ يعجز عن ادراك هذا الموجود أو الشىء •

بعبارات أخرى أوضح : ان لدى العقل البشرى مقولات كالزمان والمكان والوضع والعلية وغيرها ••• وكلهـــا شروط رئيســـية للادراك والمعرفة • فاذا أراد العقل أن يدرك شيئا ما فلابد من « وضع » هذا الشىء فى هذه المقولات ، التى تعد شروطا رئيسية للفهم • فاذا كان ثمة موجود عال على الزمان والمكان ولا وضع له ، فان العقـــل ؛ فى هـــذه الحالة ، اما أن « يسلم » بوجود هذا الشىء أو الكائن ، واما أن يجحد وجوده • لهذا ذكر ابن سينا أن العقل له حدوده فى المعرفة كما كان للحس أيضا حدوده •

كذلك أوضح ابن سينا أمرا على غاية الأهمية ، فقد ذكر أننا فى مشكلة المعرفة ينبغى أن نميز بين : أ ـــ ادراك العقل للأشياء ، ب ـــ وبين الأشياء كما هى فى حد ذاتها • فهو يرى ضرورة الاعتراف بوجود تصورين ، أو حقيقتين ، للأشياء : حقيقة تبدو لنا ويدركها العقل من الظاهر ، وأخرى يعجز العقل عن ادراكها والوصول اليها •

يقول ابن سينا فى تعليقاته « الوقوف على حقائق الأشياء ليس فى قدرة البشر • ونحـــن لا نعرف من الأشـــياء الا الخواص واللـــوازم والاعراض ، ولا نعرف الفصول المقومة لكل واحـــد منها الـــدالة على حقيقته ، بل نعرف أنها أشياء لها خواص وأعراض • فاننـــا لا نعرف

حقيقة الأول ولا العقل ولا النفس ولا الفلك والنـــار والهواء والمـــاء والأرض ، ولا نعرف أيضا حقائق الاعراض ومثال ذلك أننا لا نعرف حقيقة الجوهر ، بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو أنه الموجود لا فى موضوع ، وهذا ليس حقيقته • ولا نعرف حقيقة الجسم ؛ بل نعرف سببا له هــذه الخــواص وهى : الطول والعرض والعمق • ولا نعرف حقيقة الحيوان ، بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل•• ولذلك يقع الخلاف فى ماهيات الأشياء ، لأن كل واحد أدرك لازما غير ما أدركه الآخر ، فحكم بمقتضى ذلك اللازم • ونحن انما نثبت شيئا ما مخصوصا عرفنا أنه مخصوص من خاصة له أو خواص • ثم عرفنا لذلك الشىء خواص أخرى بواسطة ما عرفناه أولا ؛ ثم توصلنا الى معرفة آنيتها كالأمر فى النفس والمكان وغيرهما مما أثبتنا آنياتها لا من ذواتها ، بل من نسب لها الى أشياء عرفناها أو من عارض لها أو لازم• ومثاله فى النفس : أنا رأينا جسما يتحرك فأثبتنا لتلك الحركة محركا• ورأينا حركة مخالفة لحركات سائر الأجسام فعرفنا أن له محركا خاصا أو له صفة خاصة ليست لسائر المحركين ، ثم تتبعنا خاصة خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى آنيتها • وكذلك لا نعرف حقيقة الأول ، انمـــا نعرف أنه يجب له الوجود أو ما يجب له الوجود ، وهذا هو لازم من لوازمه لا حقيقة »(١) •

هذا النص السينوى الممتاز يوضح :

١ ــ أن العقل لا يدرك حقائق الأشياء •

٢ ــ هناك فرق كبير بين الشىء كما نتصوره بالعقل وبين الشىء كما هو فى حد ذاته •

٣ ــ اننا نتعامل مع ظواهر الأشياء فحسب •

٤ ــ ان المعرفة البشرية معرفة نسبية احتمالية •

٥ ــ والدليل على نسبيتها اختلاف الناس فى ادراكهم للأشياء •

---

(١) التعليقات ص ٣٤ ــ ٣٥ •

العقل الفعال عند ابن سينا :

المتابع لمذهب ابن سينا يدرك للوهلة الأولى أن العقل الفعال يعد قطعة أساسية أو حجر الزاوية فى مشكلة المعرفة عند ابن سينا . فنحن لا نستطيع أن نعرف شيئا عنده الا بواسطة العقل الفعال سواء كان ذلك مباشرة أو من خلال التدرج والصعود من المحسوس الى المعقول ذلك أن العقل الانسانى ينتقل من درجة الى أخرى ، ينتقل من كونه عقلا بالقوة ، ثم عقلا بالفعل حتى يصير عقلا مستفادا . وهذا الانتقال الحاصل للعقل الانسانى لا يتم من داخل العقل البشرى ذاته ، لأن الشىء لا يمكن أن ينقل نفسه من حالة الى حالة أخرى غير حاصل عليها ، اذ لو كان كذلك لكان قولنا هذا يتضمن حصول العقل البشرى على العلم والمعرفة وعدم حصوله عليهما معا فى وقت واحد ومن نفس الجهة ، وهذا تناقض . لذلك لابد من القول ان العقل الفعال هو الذى ينقل العقال البشرى من مرحلة القوة الى مرحلة الفعل ، من حالة الاستعداد الى حالة التحصيل ، من الاستعداد للعلم والمعرفة الى حدوث العلم والمعرفة بالفعل . فالقوة النظرية ، كما قال ابن سينا ، « تخرج من القوة الى الفعل بانارة جوهر هذا شأنه عليها ، وذلك لان الشىء لا يخرج من القوة الى الفعل الا بشىء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهره صور المعقولات . فذات هذا الشىء لا محالة عنده صور المعقولات . وهذا الشىء اذا بذاته عقل . ولو كان بالقوة عقلا لامتد الامر الى غير نهاية ، وهذا محال أو وقف عند شىء هو بجوهره عقل ، وكان هو السبب لكل ماهو بالقوة عقل فى أن يصير بالفعل عقلا ... »[1] .

ويرى ابن سينا أن هذا العقل الذى يوجد دائما بالفعل هو العقل العاشر ، وهو آخر عقل فى سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود . وترجع أهمية العقل العاشر الى أنه يعد مصدرا لوجودنا المادى ، كما أنه أيضا ينبوع المعرفة الانسانية كلها . فاذا كانت المعرفة تتعلق

---

(١) طبيعيات النجاه ص ٣١٥ .

بالصور ، فان العقل الفعال هو واهب هذه الصور وهو مالكها • فلديه كل الصور التى يمكن أن تكون عليها موجودات العالم الارضى • لهـذا نستطيع أن نقول : ان المعرفة هى الاتصال بالعقل الفعال ، وان الجهل هو الابتعاد وقطع الصلة بين العقل الانسانى وبين العقل الفعال •

ـ والاتصال بالعقل الفعال لا يتم لاى فرد أيا كان ، بل لابد لهـذا الاتصال من شروط ، حيث يرى أن هذا الاتصال يمكن أن يحـدث عن طريقين لا ثالث لهما ، وقد عرف هذا الاتصال بالعقل الفعال باسـم « نظرية الاتصال » وكان زعيمها فى العالم الاسلامى الفارابى •

ـ أما عن الطريق الاول للاتصال بالعقل الفعال فهو أن يتدرج المرء من المحسوس الى المعقول ، حتى يصل الى درجة العقل المستفاد ، وعندها يمكن للمرء أن يتصل بالعقل الفعال ، حيث تكون مرآة النفس البشرية مهيأة لتلقى فيض العقل الفعال واشراقه • وتأتى أهمية المعرفة الحسية والعقلية هنا من جهة انهما تهيئان مرآة النفس البشرية لتلقى فيض العقل الفعال حيث ينبغى للمرء أن ينفض عن مرآة عقله غبار العالم الحسى ، أن جاز التعبير ، وان يحول بين اشارات العالم المحسوس وبين عقله كى لا يشغل بشىء سوى معقولات العقل الفعال • ويرى ابن سينا أن هـذا هو طريق الحكماء ، وهو الطريق الطبيعى للمعرفة ، اذ يستطيـع المرء بجلده واجتهاده ومثابرته وترقيه درجات العلم والمعرفة أن يصـل الى العقل الفعال « ان كثرة تصرفات النفس فى الخيالات الحسية وفـى المثل المعنوية اللتين فى المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهميـة والمفكرة ، تكسب النفس استعدادا نحو قبول مجردات‌ها عن الجوهـر المفارق لمناسبة مابينهما • يحقق ذلك مشاهدة الحال وتأملها »(١) •

ـ أما الطريق الآخر ، فهو طريق الصفوة من الناس ، طريق الانبياء ومن شابههم فى قوة مخيلتهم • حيث يرى ابن سينا أن الله قـد خص بعض عبادة بمخيلة قوية ، ومن شأن صاحب هذه المخيلة القوية

---

(١) الاشارات ص ١٣٠٤ •

أن يشاهد فى يقظته ما نشاهده نحن أحيانا أثناء النوم ، اذ بوسع صاحب المخيلة القوية ، أن يطرح جانبا عن نفسه هموم العالم الحسى والمعقولات الحاصلة للنفس من جراء هذا العالم المحسوس ، بحيث لا تصغى نفسه آنئذ الا الى صوت العقل الفعال .

يقول ابن سينا « وقد يتفق فى بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخيلة شديدة جدا غالبة ، حتى أنها لا تستولى عليها الحواس ولا تعصيها المصورة ، وتكون النفس أيضا قوية لا يبطل التفاتها الى العقل وما قبل العقل انصاتها الى الحواس . فهؤلاء يكون لهم فى اليقظة ما يكون لغيرهم ... (من) .... ادراك النائم مغيبات تتحققها بحالها أو بأمثله تكون لها . فان هؤلاء قد يعرض لهم مثلها فى اليقظة . وكثيرا ما يكون لهم فى توسط ذلك أن يغيبوا آخر الامر عن المحسوسات ويصيبهم كالاغماء ، وكثيرا ما لا يكون وكثيرا ما يرون الشىء بحالة وكثيرا ما يتخيل لهم مثاله .... »(١) .

هنا نجد أن صاحب هذه المخيلة القوية ليس فى حاجة الى الترقى فى المعرفة درجة درجة ، كما هو الحال بالنسبة للحكماء وغيرهم . ليس صاحب المخيلة فى حاجة الى هذا الطابور الطويل من المجاهدات الحسية والعقلية حتى يصل فى نهاية المطاف الى الاتصال بالعقل الفعال . فالله قد هيأ صاحب المخيلة القوية للاتصال المباشر بالعقل الفعال .

يقول الشيخ « ولعلك تشتهى أن تعرف زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها ، فاستمع : ألست تعلم أن للحدس وجودا ، وان للناس فيه مراتب وفى الفكرة ؟ فمنهم غنى لا يعود عليه الفكر برادة : ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو أثقف من ذلك ، وله اصابة فى المعقولات بالحدس . وتلك الثقافة غير

---

(١) ابن سينا : النفس م ٤ ف ٢ ص ١٧٣ .

متشابهة فى الجميع ، بل ربما قلت وربما كثرت • وكما أنك تجد جانب النقصان منتهيا الى عديم الحدس ، فأيقن أن الجانب الذى يلى الزيادة يمكن انتهاؤه الى غنى فى أكثر أحواله عن التعلم والفكرة (ولعله يقصد بالفكرة هنا الادراك عن طريق الاستدلال والقياس وغيرها من عمليات عقلية) (١) •

وكان منطقيا أن يقارن ابن سينا بين العلم النبوى وبين المعرفة البشرية التى جعل لها الصدارة الاولى • حيث يرى أن معرفة النبى نظرا لانها تعتمد على المخيلة ، فانها فى حاجة الى تفسير وتأويل ، اذ قد تلعب المخيلة دورها فى « تغليف » العلم والمعرفة • لذلك نحن فى حاجة لمن يتمكن من استخلاص النتائج وازاحة هذه الاغلفة الموجودة فى النصوص الدينية • بمعنى أن النص الدينى أشبه برمز يحتاج الى من يفسره •

أضف الى ذلك أن النبى ، أو صاحب المخيلة القوية ، ليس له دخل فيما يحدث له بينما نجد — فى مقابل ذلك — أن صاحب الطريق الطبيعى فى المعرفة (الحكماء) مسئول مسئولية كاملة عن كل خطوة يخطوها • بعبارة أخرى ان المعرفة الخاصة بالحكيم تتوقف على ارادته ، وليس كذلك الحال فيما يتعلق بالانبياء ، فلا ذنب لهم فى مخيلتهم وفيما يحدث لهم ويحدث منهم •

ولقد وجدت اختلافات كثيرة بين الشراح الارسطيين بشأن العقل الفعال ، وهل هو داخل الانسان أم خارجه ، وهل هو الله أم أنه غير ذلك (١) • وكان لا بد أن يدلى ابن سينا برأيه فى هذا الصدد • وخلاصة رأيه هنا هو :

١ — ان العقل الفعال ليس هو الله ، لأن العقل الفعال يعد

---

(١) الاشارات ق ٢ ص ٣٩٤ — ٣٩٥ وراجع كارادى فو ص ٢٠٨ وما بعدها •

(٢) راجع كتابنا : نظرية المعرفة ص ٢٢٠ — ٢٢٥ •

آخر عقل فى سلسلة العقول الصادرة عن واجب الوجود • فكيف نسوى بين الواجب بذاته (الله) والواجب بغيره (العقل الفعال) !! •

٢ ـــ والعقل الفعال أيضا عند ابن سينا ليس قوة من قـــوى النفس الانسانية ، بل هو خارج الانسان • ولذلك فليس ثمة عقـــول فعالة متعددة بتعدد النفوس البشرية ، بل يوجد عقل فعال واحد يشرق بعلمه ونوره على كل العقول البشرية المريدة التى تسعى نحوه وتطرق بابه ان جاز التعبير •

٣ ـــ والعقل الفعال ليس فيه شىء بالقوة ، بل هو موجود بالفعل ، وكل صور الموجودات حاصلة لديه بالفعل • ولذلك فان العقل الفعـــال هو بعينه العقل • فليس ثمة اختلاف أو تمييز داخل العقل الفعال ، لأن التمييز يرجع الى المادة •

الكلى والجزئى :

بقى أن نتحدث هنا عن موقف ابن سينا من مشكلة الكليات ، وهى المشكلة التى أثارها من قبل أفلاطون وأرسطو ، وكان لكل منهما موقفـــه المباين لموقف الآخر • فنحن نعلم أن افلاطون يرى ، على ضوء عالـــم المثل عنده ، أن للكليات وجودا عينيا سابقا على وجود الجزئى ، وانـــه لولا وجود الكلى ما وجد الجزئى • ولذلك اذا رفعنا الكلى ارتفـــع الجزئى بدوره • فالاجزاء أو الافراد ، أو التعينات الحسية تأتى طبقـــا لنماذجها فى عالم المثل • فلا يمكن أن يوجد شىء فى عالمنا هذا الا وله نموذج ومثال فى عالم المثل •

أما ارسطو ، فمن رأيه ، وهو التجريبى أن الجزئى يسبق الكلى • صحيح أن الاولوية للكلى لا للجزئى وان العلم علم بالكليات لا بالجزئيات ، لكن ذلك لا يعنى البتة أن يكون الكلى سابقا فى وجوده على الجزئى • ورأيه فى هذا هو أن العقل الانسانى قد استخلص الكلى من خلال استقرائـــه للجزئى ، ومن ثم فان للكلى وجودا ذهنيا فقط وليس له أى وجود عينى ، بينما يرى أفلاطون أن للكلى وجودا عينيا • أرسطو يرى أن الكلى

كامن فى أفراده ، وان مهمة العقل هى استخلاص الكلى بواسطة عملية التجريد . هذا بايجاز شديد موقف الفيلسوفين اليونانيين الكبيرين من مشكلة الكلى .....

ولما جاء الشيخ الرئيس ووجد تعارضا بين موقف هذين الحكيمين ، أدرك هو ، على ضوء رأيه الذى انتهى اليه بعد نظره فى فلسفة الرجلين، أقول انتهى الى أن هذا التعارض بين الموقفين لا أساس له . وقد حل ابن سينا مشكلة الكلى على ضوء رأيه فى مشكلة المعرفة بوجه عـام(١).

لقد انتهينا الى أن ابن سينا لا يرفع من شأن المعرفة الحسية على حساب المعرفة العقلية ، كما أنه أيضا لا يضحى بالجانب الحسى . لقـد كان موقفه هو أن للحس دوره ومجاله وللعقل أيضا دوره ومجالـه ، وليس ثمة تعارض بين الموقفين . وعلى ذلك قال ابن سينا : انه بالنسبة للوجود الحسى لا توجد الكليات وجودا مستقلا . فما يوجد فى الواقع، بالنسبة للحس ، هو هذا الفرد أو ذاك . ومن هذه الناحية يكـون، الجزئى سابقا على الكلى ، ويكون الكلى ، من جهة أخرى ، ليس الا مجموعة الآراء والافكار والصفات التى استخلصها الذهن من الواقع. هنا نجد أنه اذا لم يكن الجزئى موجودا لما كان ثم وجود أيضـا للكلى ، وفى هذا يقول ابن سينا « المعنى الكلى لا وجود له الا فى الذهن ولا يجوز أن يتخصص شخصا واحدا ويكون موجودا عاما ، فانه حينئذ لا يكون عاما ، واذا وجد عينا فانه يكون قد تخصص وجوده بأحد ما تحته .. »(٢) .

لكن هناك ، من جهة أخرى ، نوعا آخر من الوجود ، أقصد الوجود العقلى . وهنا يرى ابن سينا أنه اذا نظرنا الـى العقـل الفعـال

---

(١) راجع الهيات الشفاء ص ١٩٥ وما بعدها من الجزء الاول .

(٢) التعليقات ص ٦٤ .

لوجدنا — كما ذكرنا — أنه مصدر للعلم والمعرفة ، وأن وجود الصور لديه وجود قبلى لا وجود بعدى على حد تعبير « كنت » . هناك نجد أن الكلى ، بالنسبة للعقل الفعال ، يسبق الجزئى ، ولا وجود لهـذا الأخير الا اذا كان الكلى موجودا . بعبارة أخرى الكلى موجود لـدى العقل الفعال سواء تحققوجوده الفعلى من خلال الأفراد أم لم يتحقق. لهذا فان الكليات ، بالنسبة للعقل الانسانى ، توجد وجودا بعديا لاحقا للتجربة ، بينما نجد أنها توجد وجودا أولانيا سابقا على التجربةبالنسبة الى العقل الفعال أو ان شئت العقل الالهى .

وعلى ضوء ذلك نقول : ان ابن سينا لم يكن واقعيا ، كما ذهب أفلاطون ، ولم يكن اسميا كما ذهب أرسـطو ، ولكنه كان واقعيـا واسميا . كان واقعيا حينما قال بالوجود الواقعى للكليات لدى العقل الفعال ، وكان اسميا حينما انتهى ، على المستوى الحسى ، الى أن الكليات ليست الا أسماء بلا مسميات ، لأن ما يوجد فى الواقع أفراد أو أجزاء فحسب .

وهذا ما قد أكدناه فى كتابنا « نظرية المعرفة عنـد ابن سـينا » حينما قلنا : ان الكليات بالنسبة للعقل البشرى غيرها بالنسبة للعقـل الفعال . فهى بالنسبة الى هذا الأخير أزلية أبدية ، وهى علة لوجـود صور الموجودات التى فى عالمنا هذا ، وهى مصدر المعرفة وموضوعها... أما بالنسبة للكليات وعلاقتها بعقلنا بوصـفه المكون الرئيسى لهـا عن المحسوسات ، فانها تكون (فى هـذه الحالة) حادثة وليست قـديمة ، وتكون معلولة وليست علة . كذلك فانها لا توجد : لا بعيدا عن الذهـن البشرى ولا بعيدا عن الأفراد الذين يحملون فيما بينهم « الكلى » وهذا الكلى لا يوجد فيها بالفعل بل بالقوة »[1]

---

(١) نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ١٨١ وراجع الهيات الشفاء ص ٢٠٩ جـ ١ حيث جوز ابن سينا أن يكون الشىء كليا بجهة وجزئيا بجهة أخرى.

القضاء والقدر :

تعد مشكلة الجبر والاختيار من أهم المشاكل التى واجهها المفكرون الاسلاميون على اختلاف مشاربهم ، لأنها ترتبط بالمسئولية والجزاء ، بالثواب والعقاب ، ترتبط بالسلوك الأخلاقى وتحديد الحرية الانسانية، وموقف الانسان فى هذا العالم • وكان لابد لابن سينا أن يدلى برأيه فى هذه المشكلة وأن يحدد موقفه منها • وقد عالج ابن سينا هذه المشكلة فى مواضع متفرقة من كتبه ، لكن نظرا لأهميتها فقد خصص لها رسالة هى « رسالة القدر » •

ومما يلاحظ على ابن سينا أنه فى معالجته لهذه المشكلة قد اقترب الى حد كبير من موقف أهل السنة ، وهو الموقف الذى ينادى ، فى النهاية ، بتحديد مسئوليةالانسان وأنه يلعب الدور الذى رسمه الله له•

وابن سينا فى رسالته هذه يرد على كل شىء ، يقع من الانسان أو يقع للانسان ، الى الله سبحانه وتعالى • فهو يقول بالتدبير الالهى الشامل للكون ، وهذا التدبير لا يخرج عنه موجود من الموجودات • فالعالم الذى نحيا فيه عالم محكم أتقن صنعه خالقه • فليس ثمة صدفة أو اختيار ، بل ضرورة شاملة ، فكل شىء يرد الى المشيئة الالهية • ويخيل الى أن ابن سينا قد كتب رسالته هذه فى خريف عمره بعد أن خاض معارك طويلة ، وبعد أن ذاق مرارة الدنيا وآلامها ، وبعد أن قضى فى السجن أياما وليالى يفكر فيما وصل اليه حاله • ألفها بعد أن استمتع بحياته وقضى الكثير منها فى حياة اللهو والترف كما قضى الكثير منها فى القراءة والكتابة ، حيث أدرك بعد ذلك كله أن الحياة الدنيا الى نهاية معلومة وأن الانسان فيها ضيف وأنه ان آجلا أو عاجلا لا بد أن يرحل الى العالم الآخر ، وأن اللذة الحسية شأنها شأن هذا الضيف لابد أن تنتهى حلاوتها وقد يجرع الانسان بعد ذلك مرارتها •

واذا كان لنا أن نلخص رأى ابن سينا فى القدر من خلال رسالته

هذه ، لقلنا أن ابن سينا يذكر فى هذه الرسالة ثلاثة آراء على لسان ثلاثة أشخاص ، يعد ابن سينا واحدا منهم :

١ — أول شخصية من هذه الشخصيات صديق لابن سينا وهورجل يرى أن الانسان مسئول عن أفعاله وهو المدبر لها ويستطيع أن يفعل ما يشاء . أى أن هذا الصديق يقول بحرية الارادةوبالاختيار لا بالجبر .

٢ — الشخصية الثانية فهى شخصية ابن سينا نفسه وقد أعصرته التجربة واكتوى بنارها ، حيث أضحى قاب قوسين أو أدنى من الحياة الآخرة . حيث تكون نظرة المرء مختلفة الى حد كبير عن نظرته وهو فى حالة الشباب ، حيث يكون آنذاك مقبلا على الحياة معتقدا أنه يستطيع أن يفعل كل شيء . وحيث يكون مفهوم السعادة مختلفا فى مرحلة الشباب عنه فى مرحلة الشيخوخة .. هنا نجد أن ابن سينا بعد أن كان يؤمن فى البداية — ايمانا نظريا — بوجود مدبر حكيم ، أصبح الآن مقتنعا كل الاقتناع ، من خلال التجربة ، بوجود المدبر الأعلى الذى لا يغرب عن علمه مثقال ذرة فى السماء والأرض .

٣ — أما عن الشخصية الرمزية الثالثة التى ذكرها ابن سينا فهى شخصية حى بن يقظان(١) . ونحن نعلم أن ابن سينا يقصد بحى بن يقظان العقل المتأله ، لأن حيا هنا هو العقل ، واليقظان هو الله .. فحى ابن يقظان يمثل الحكمة الالهية التى توجه العقل الانسانى . ويتدخل حى بن يقظان فى حل الاشكال الذى دار بين ابن سينا وبين صاحبهالذى لا يؤمن بالقدر . وعبثا يحاول ابن سينا أن يعرفه أن الشخصية الانسانية تختلف عن كل الموجودات الأخرى ، اذ أنها تخضع لصوارف ودوافع معينة ويصعب على المرء حصر الأسباب التى تدفعه الى عمل هذا والامتناع عن ذاك ... ثم ان هناك قوى داخل النفس الانسانية أشبه بساحة القضاء حيث يسعى كل منهم الى تبرير موقفه ، وأحيانا ينخدع القاضى أمام بعض المدافعين المهرة فيقع فريسة لهم .. وهكذا .

---

(١) ابن سينا : حى بن يقظان ص ٤٠ — ٤٩ نشرة أحمد أمين ط ٣ دار المعارف — مصر ، وكارادى فو : ابن سينا ص ٢٧٠١ وما بعدها ..

هنا نجد ابن يقظان يسعى الى تناول القضاء والقدر الذى آمن به من قبل ابن سينا • وحى فى تناوله لهذه المشكلة يقرر عدة أمور :

١ — أن هذا العالم محكم فى ايجاده ومحكم فى نظامه ، وهو يشهد بوجود منظم وخالق له •

٢ — ينبغى أن نميز بين الله وبين الانسان ، فلا ينبغى أن ننظر الى الاله بحسبانه شخصا ، ولا ينبغى أيضا أن نحكم عليه سبحانه بمقاييس بشرية ، وكأننا بذلك ندرك ما يدور من حكمة الهية • اننا ينبغى أن ننزه الله عن كل ما عداه من موجودات • وفى هذه الحالة يصعب علينا ، بل يبدو من المحال كثيرا ، أن نفسر بعض الوقائع والأحداث ، أو نجد لها مبررا •

فلا يصح البتة أن نحكم على أفعال الله من خلال فكرتنا عن المنفعة ، بحيث اذا جاء فعل الطبيعة موافقا لهوانا قلنا انه خير ، واذا جاء مخالفا لنا قلنا انه شر • ألم يقل سبحانه « وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون »(١) •

ان أفعال الله خارجة عن مقاييسنا ، خارجة عن بواعثنا وصوارفنا والتى من خلالها نحكم نحن على الفعل • ولهذا فان الله لا يسأل عما يفعل • وهذا أمر لا يدركه الا من رسخ فى العلم وزالت الشبهات عن عقله ، وامتد له العمر •

ثم اننا اذا طبقنا المقاييس البشرية على الأفعال الالهية لغابت عنا وجوه الحكمة الالهية ، وما أكثرها • بل سيكون حكمنا على هذه الأفعال حكما قاسيا فى أغلب الظن • ويكفى أن نستشهدها بما جرى بين سيدنا موسى وبين الخضر عليه السلام ، وكيف أن سيدنا موسى ، وما أدراك من هو سيدنا موسى من ثقة فى الله مطلقة ، قد حار وأساء فهم ما يجرى

---

(١) سورة البقرة — آية ٢١٦ •

من تدبير الهى ، وذلك لالشىء الا لأنه لم يصبر على ما لم يحط به خبرا على حد التعبير الجميل للقرآن الكريم(٢) •

٣ — وفى مقابل هذا التمييز بين الحكمة الالهية والارادة الانسانية ينبغى أن نتنبه الى أن الطبيعة الانسانية مركبة ، وأكاد أقول معقدة اذ يصعب علينا أن نردها الى العوامل الداخلة فى بنـائها • فثمة عوامل جغرافية وسياسية واقتصادية وأسرية ودينية ••• وكلها تلعب دورا هاما فى بناء شخصة الفرد • ولما كان من غير المستطاع تحديد نسـبة كل عامل من هذه العوامل فى تكوين الطبيعة الانسانية ، وجب أن نسلم أيضا بصعوبة تفسير السلوك الانسانى ، اذ أنه يتم ، حينئذ ، تحت تأثير عوامل لا نعلم شيئا عنها • فالطبيعة الانسانية ، كما يقول ابن سينا ، مركبة من عقل قليل الأعوان ، وشهوة متحفزة ، وغضب متعجل باطش ، وأفعال الانسان تصدر عنه بحسب نتيجة الصراع بين هـذه القوى • وينبغى على الانسان أن يعترف بذلك وأن يحاول ، بكل جهد، أن يرجح الناحية العليا فى الطبيعة الانسانية على النـاحية السفلى ، خاصة وأن الارادة التى تنبعث منا قد تكون نتيجة خاطر سريع ، أو خيال خاطف وقد تكون نتيجة صورة خارجة عنا أو باعث من نوع معين بحيث يكون هذا الباعث خارجا عن ارادتنا • وقد تكون هذه الارادة الخاصة بنا نابعة منا نتيجة تفكير طويل ومترو ، وقد تكون تحت تأثير انفعال أحمق ••• الخ وهذا معناه أن ارادتنا قد تكون حاصلة عنا بغير ارادتنا !! • وقد نكون على علم بها ، فقد يكون اختيارنا نابعا عن جبرية صارمة ، وقد يبدو لنا غير ذلك • فكثيرا ما يكون الانسان فى موقف صعب حينما تأتى الدوافع والبواعث والصوارف من كل حدب وصوب، ويقف الانسان وسط هذه العوامل التى يسعى كل منها الى جذبه ناحيته• ومهما حاول المرء أن يدفع عن نفسه تأثير الأشياء وتأثره بهـا ، فانه لا يستطيع ذلك ، وهنا يدرك أنه الى الجبر أقرب ، وأن اختياره أمر بعيد المنال •

---

(١) اقرأ سورة الكهف وخاصة الاية ٦٨ •

٤ — ويرتبط بما سبق أشد الارتباط هو أن الانسان لا يعيش وحده فى هذا العالم ، بل هنـــاك موجودات أخـــرى تحـــد من حريته ونشاطه ، وأحيانا يتغلب الانسان على هذه الموجودات (الظروف بصفة عامة) وأحيانا أخرى تقهره على التراجع ، بل وقد تجبره على أن يسلك بغير ارادته •

لهذا كله انتهى ابن سينا الى القول بالقضاء والقدر ، وبأن الانسان، وان كانت أفعاله تصدر عنه من خلال طبيعته الخاصـــة ، لا أن هـــذه الطبيعة تندرج ضمن نظام كونى شـــامل لا يفلت عن قضـــائه وقدره مخلوق •

ولعل مما يخفف من هذا الموقف الجبرى عند ابن سينا هو أنه كان من المتفائلين • فهو يرى أن الخير هو المراد من هذا الوجود ، وأن الشر دخيل على العالم وليس أصيلا فى وجوده وتركيبه • فالشر أمر عارض وليس أمرا جوهريا • واذا كان له قدرا من الوجود فمن أجل الخـــير أيضا • فالخير يسود العالم كله ، ولا يقلل من بياض الثوب بعض البقع السوداء ، بل قد تكشف هذه البقع السوداء عن بياض الثوب الناصع لمن كان غافلا عنه !! ••

لذلك قرر ابن سينا « أن النظام الحقيقى والخير المحض هو ذات البارى ، ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته ، وكل ما يصدر عن ذاته، اذ هو نظام وخير ، يوجد مقترنا بنظام يليق به • اذ الغاية فى الخلق هو ذاته • وهذا النظام • والخير فى كل شىء ظاهر اذ كل شىء صادر عنه ، لكنه فى كل واحد من الأشياء غير ما فى الآخر ••• »(١)

ولقد أعطانا ابن سينا ، على ضوء هذا الاتجـــاه الجبرى ، معنى جميلا ورائعا لمفهوم الثواب والعقاب • فعنده نجد أن الثواب هو حصول النفس على كمالها الذى اشتاقت اليه وسعت نحوه طوال حياتها • أما

---

(١) التعليقات ص ٧٢ •

العقاب فليس مقصودا به الأذى وانما يقصد به ، كما يفهمه ابن سينا، محاولة استكمال النفس التى جهلت خيرها الحقيقى . فالعقاب هنـــا لا يعنى ايذاء النفس ولكنه يعنى اعادتها الى صوابها وكمالها . وهذه نظرة متفائلة للغاية من ابن سينا . يقول الشيخ الرئيس « الثواب هـو حصول استكمال النفس كمالها الذى تتشوقه ، والعقاب تعريض النفس الغير المستكملة لأن تســتكمل ويلحقهــا فى ذلك أذى من قبل جهلهـا ونقصانها . والحال فى ذلك شــبيهة بالحــال فى المريض اذا عولج بما يكرهه ليعقبه ذلك صحة » (١) .

التصوف عند ابن سينا :

بقى أن نتحدث عن الجانب الذوقى عند ابن سينا حتى نكون بذلك قد عرضنا اتجاه الرجل الفلسفى من كل زواياه . وهنا ينبغى أن نؤكد فى البداية أن ابن سينا لم يكن صوفيا فى مرحلة من مراحل حيــاته : سواء كانت حياته آنذاك آمنة مطمئنة أم كانت مضطربة متوترة . فقــد أشرنا الى أن الرجل قد شغل عدة مناصب هامة وأنه أضطهد حينــا وتقرب من السلطة أحيانا : وكما ذاق حلاوة العيش فى القصور ذاق مرارة العيش أيضا فى السجون ... ورغم ذلك لا نستطيع أن نجــد عنده تصوفا بالمعنى الحقيقى للكلمة اذا فهم التصوف على أنه رد فعل لأمر ما !! ..

اننا اذا فهمنا التصوف على أنه تجربة ذاتية تعتمد فى المقام الأول على القلب وعبور الطريق بمقاماته وأحواله ... أقول اذا كان هذا هو التصوف ، فان ابن سينا لم يكن صوفيا ، لأنه لم يتحدث بلغة القلب ، ولم يكتوبنار العشق الالهى ، ولا زهد فى الدنيا ولهذا نحن نتفق ــ بحذر ـــ مع « دى بور » حينما ذكر أن آراء ابن سينا عن النفس من الوجهة الالهية هى التى قادته الى «أنظار صوفية » بعضها فى قالب شعرى .

(١) المرجع السابق ص ١١٤ .

وكما اضطره مرة خطر داهم الى الفرار من وجه أعدائه متنكرا فى زى الصوفية ، كذلك يحتمل أن تكون قد ألجأته الضرورة فى ساعات انقباضه الى الكتابة بروح صوفية ، واذن فتصوفه شىء عارض يتوج بناء مذهبه ، لكنه لا يدعمه أو يقومه » (١) ولا يخلو كلام «دى بور» هذا من تجاوز للواقع لأن ابن سينا اذا كان قد كتب فى التصوف تحت تأثير «للضرورة» كما ذكر « دى بور » فان هذه الضرورة كانت ملازمة أغلب الأحيان لابن سينا فكيف تقول ان هذه الضرورة شىء عارض !! قد نحكم على تصوف ابن سينا أحكاما متباينة ، لكنا لا ينبغى أن نختلف على أن الناحية الذوقية عنده ليست أمرا عارضا فى مذهبه وانما هى قطعة أساسية كما سنرى الآن •

قلنا أن ابن سينا لم يكن صوفيا عاش تجربة التصوف ، ولكنه مع ذلك لم يكفر بتجارب الصوفية ، ولم ينكر عليهم أفعالهم وأقوالهم ، بل انه يحذرنا من ذلك « اذا بلغك أن عارفا أمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة ••• اذا بلغك أن عارفا أطاق بقوته فعلا أن تحريكا أو حركة ، يخرج عن وسع مثله ، فلا تتلقه بكل ذلك الانكار ، فلقد تجد الى سببه سبيلا فى اعتبار مذاهب الطبيعة ••• واذا بلغك أن عارفا حدث عن غيب فأصابه متقدما ببشرى أو نذير ، فصدق ولا يتعسرن عليك الايمان به ، فان لذلك فى مذاهب الطبيعة أسبابا معلومة » (٢) •

وابن سينا رغم هذا الموقف ، ورغم أنه تحدث عن العشق الالهى واستخدم بعض العبارات التى يستخدمها الصوفية ، ورغم أنه خاض بعض المجالات التى تدخل فى قلب التصوف ، الا أن ذلك كله لا يعنى أنه كان صوفيا • فالعارف عند ابن سينا فيلسوف فى المقام الأول ، اعتمد كل الاعتماد على عقله فى ادراك ما يدركه وفى التعبير عن ما يدركه •

---

(١) دى بور : دائرة المعارف الاسلامية — مادة ابن سينا ص ٣٢٠ مجلد ٣ — دار الشعب •

(٢) الاشارات — القسم الرابع ص ١١١ — ١١٩ ط ٢ — دار المعارف •

ولغة العقل هى لغة الفلسفة بينما لغة القلب هى لغة التصوف . لهذا فنحن ازاء « فيلسوف له مذهب خاص فى طبيعة الوجود ، فى النفس الانسانية التى هى جزء من هذا الوجود . فلما نظر فى طبيعة النفس ومركزها فى العالم الروحى — حسب مذهبه — جره ذلك الى الخوض فى مسائل عليها مسحة صوفية ، وشرح هذه المسائل بأسلوب شعرى جميل أحيانا وأسلوب منطقى جدلى عنيف أحيانا أخرى ، وهو فى كل ذلك يحلل ويعلل ويسأل ويجيب مستمدا العون من نظرياته الميتافيزيقية والكسمولوجية والأخلاقية . ولكنه أحيانا تستولى عليه حال هى أشبه بأحوال الصوفية ، فيفيض فى وصفها بلغة القوم وهو ليس منهم »(١).

معنى هذا أن العارف عند ابن سينا فيلسوف يعمل عقله فى كل ناحية من النواحى التى يطرقها : زاهد بعقله ، مريد بعقله ، عارف بعقله، المريد رجل وقف على باب الصوفية ، أو ان شئت شاطىء بحر التصوف، وأعجب بهم ، وعبر عن اعجابه بلغة العقل . فاذا كان قد ذكر مايذكرون، وقال ما ينطقون ، ورأى ما يشاهدون فان ذلك كله تم له بالعقل فحسب.

لذلك نجد أن « الرياضة » هنا ليست رياضة بالمعنى الصوفى (كتصفية النفس مثلا) بل هى رياضة عقلية ، والزهد زهد بالعقل وليس زهدا حيا واقعيا ، والسعادة عنده سعادة عقلية لا سعادة قلبية ، والمشاهدة هنا بالبرهان لا بالحدس والذوق والبصيرة .

والحديث عن الجانب الصوفى حديث عن جانب رئيسى عند ابن سينا اذ يعد امتدادا طبيعيا لحديثه عن المعرفة الحسية والعقلية ، ويعد استكمالا لمذهبه بوجه عام : فقد أشرنا الى نظريته فى الاتصال وقلنا ان غاية الفيلسوف هى الغاية التى يسعى أيضا اليها الصوفى لأن العقل الفعال عند الفلاسفة هو بمثابة الوحى بالنسبة للأنبياء أو «الملهم» بالنسبة للصوفى. غير أن الصوفى يصل بحدسه ومخيلته لهذا العقل الفعال،

---

(١) د . أبو العلا عفيفى : الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا ص ٤٠٢ من الكتاب الذهبى للمهرجان الالفى لابن سينا .

بينما يصل الفيلسوف بالتدرج الطبيعى . وهنا نجد أن ابن سينا يبين أن الطريق شاق للاتصال بالعقل الفعال . اذ على المرء أن يمر بدرجات اذا أراد الاتصال : من هذه الدرجات الارادة ثم الرياضة حيث يتخلص المرء حينئذ من شوائب الحس والعقل ساعيا الى تصفية نفسه تصفية تامة ، حتى تكون مهيأة لتلقى السر الالهى على حد تعبيره .

فاذا ما بلغت الارادة والرياضة حدا ما ، عنت للمرء خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه ، وهو المسمى عندهم (الصوفية) أوقاتا ، وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه (فى زمن سابق) ووجد عليه (زمن لاحق) . ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشى اذا أمعن فى الارتياض »(١) .

كذلك يذكر ابن سينا فى التعليقات أن « النفس الذكية اذا فارقت أفاضت عليها العقول كمالا لا تكون به من لوازمه المعقولات ، فتستجلى لها الأشياء دفعة ولا تحتاج الى مخصصات »(٢) .

أما عن مقامات العارف الذى تحدث عنه ابن سينا ، فنجدها أربع مقامات هى : التفريق ، النفض ، الترك ثم الرفض ، « العرفان مبتدىء من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن فى جمع ، هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق ، منته الى الواحد ثم وقوف »(٣) .

فالعارف يفرق فى البداية بين الحق وبين ما عداه . وبعد هذه التفرقة ينفض المرء عن فكره كل ما يحول بينه وبين الوصول الى الله ، ويتمثل ذلك فى البعد عن الناس ، واعتزالهم وكره الدنيا وما فيها .

---

(١) الاشارات ن ١٠ ق ٢ ص ٤٥٧ .

(٢) التعليقات ص ٨٤ — ٨٥ .

(٣) الاشارات ص ٩٦ — ٩٨ .

أما ما يقصد بالترك فهو أن يوطى العارف ظهره كله لكل ما تنفضه عن نفسه فى المرحلة السابقة ، حتى اذا تمكن هذا المقام منه ، انتقل الى الرفض حيث يأنس العارف بربه ولا يرضى به بديلا ، يقول ابن سينا : فالواصلون الى هذه الدرجة ، درجة الرفض « يشتد أنسهم بالرفيق الأعلى والكأس الأوفى ، الى أن يصير الالتذاذ بما سوى الله تعالى مستحقرا عندهم فى جنب تلك العادات العالية الرفيعة . فتلك اللذات التى كانت متروكة قبل ذلك تصير مستحقرة مرفوضة »[1] .

---

(١) الاشارات ن ١٠ ق ٣ ص ٤٥٩ .

الفصل السادس

الغـــــزالى

(٤٥٠ هـ ـــ ٥٠٥ هـ)

الفصـــــل الســـــادس

(٤٥٠ هـ — ٥٠٥ هـ)

الغـــــزالى

المولد والنشأة

يعد الغزالى ، شأنه فى هذا شأن ابن سينا ، من الفلاسفة الذين تركوا لنا تراثا ضخما ، وكانوا أيضا أحسن حظا ، لأن أهم أعمـــالهم موجودة الآن . هذا فضلا عن أن ترجمة حياته معروفة . فقد كتب عنه معظم المؤرخين . وقبل ذلك كله ، وبعده، فانه ترجم لنفسه فى كتابه الشهير « المنقذ من الضلال »[1] .

أما عن مولده فنطالع فى طبقات الشافعية الكبرى أنه ولد بطوس سنة ٤٥٠هـ ، وكان والده يغزل الصوف ويبيعه فى دكانه بطوس . ويذكر المؤرخون أن الغزالى قد نشأ نشأة فقيرة . وعندما أشرف والده على لقاء ربه أوصى أحد الأصدقاء أن يعمل ما فى جهده فى سبيل تعليم ولديه: أبا حامد وأخيه أبا الفتوح ، حيث قال له « ان لى لتأسفا عظيما على تعلم الخط وأشتهى استدراك ما فاتنى فى ولدى هذين ، فعلمهما ولا عليك أن تنفذ فى ذلك جميع ما أخلفه لهما ».

لقد أدرك الأب ، قبل رحيله ، قيمة العلم . ولهذا أوصى صاحبـــه أن ينفق على ولديه كل ما ادخره لهما فى سبيل العلم . فلما مات ، أقبل صاحبه على تعليم ولديه حتى آخر درهم تركه لهما والدهما . ويبدو

---

(١) توجد ترجمات كثيرة للغزالى اهمها فى هذا : طبقات السبكـــى ٤ : ١٠١ ، وتبين كذب المفترى ٢٩١ : ٣٠٦ ، ووفيات الاعيان لابن خلكان ، وسيرة الغزالى للدكتور عبد الكريم العثمان، وكذلك مؤلفات الغزالى لاستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوى (القاهرة سنة ١٩٦١) ، وكارادى فو فى كتابه عن الغزالى ، ود. سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى دار المعارف سنة ١٩٦٥ وكذلك قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب ص١٨٦ وما بعدها — مكتبة مصر (بدون تاريخ) . وغير ذلك الكثير والكثير . . .

أن هذا الصاحب لم يكن يقل فقرا عن والد الغزالى ، فسرعان ما جمع الولدين : الغزالى وأخيه وقال لهما « اعلما أنى قد أنفقت عليكما ما كان لكما . وأنا رجل من الفقر والتجريد ، بحيث لا مال لى فأواتيكما به . وأصلح ما أرى لكما أن تلجآ الى مدرسة ، فانكما من طلبة العلم ، فيحصل لكما قوت يعينكما على وقتكما . ففعلا ذلك . وكان هو السبب فى سعادتهما وعلو درجتيهما . وكان قول الغزالى « طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون الا لله » .

لقد كان الوالد فقيرا لا يأكل الا من كسب يده فى عمل غزل الصوف ، ويطوف على المتفقهة ويجالسهم ، ويتوفر على خدمتهم ويجد فى الاحسان اليهم والنفقة بما يمكنه عليهم وأنه كان اذا سمع كلامهم بكى وتضرع ، ويسأل الله أن يرزقه ابنا يجعله فقيها ... فاستجاب الله لدعوته .

وتوجد واقعة صغيرة حدثت للغزالى فى صباه ، لكن يبدو أنها كانت السبب الرئيسى فى استيعابه علوم عصره استيعابا قائما على البصر والبصيرة ، على العقل والحدس . فقد ذكر أنه فى احدى رحلاته العلمية فى فترة صباه ، قطع عليه الطريق وأخذ « العيارون » جميع ما معه ومضوا ، فتتبعهم الغزالى . وكان أن التفت اليه كبيرهم قائلا له : ارجع ويحك والا هلكت . فقال الغزالى : أسألك بالذى ترجو السلامة منه أن ترد على تعليقتى فقط (يقصد المخلاة التى كان يحتفظ فيها بالكتب فحسب) فما هى بشىء تنتفعون به . فقال له قائد العصابة : وما هى تعليقتك ؟ فقال الغزالى : كتب فى تلك المخلاة هاجرت لسماعها وكتابتها ومعرفة علمها . فضحك الرجل وقال : كيف تدعى أنك عرفت علمها وقد أخذناها منك ، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم ؟ ثم أمر بعض أصحابه فسلم الغزالى المخلاة . ولقد قال الغزالى بعد ذلك : هذا مستنطق أنطقه الله ليرشدنى به فى أمرى . فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته ، وصرت بحيث لو قطع على الطريق لم أتجرد من علمى .

ويضيف ابن خلكان الى ما سبق أن الغزالى اشتغل فى مبدأ أمره بطوس على « أحمد الراذكانى » ، حيث تعلم على يديه الفقه ، ثم توجه الى جرجان حيث تعمق هناك فى القــراءة والاطلاع على يد أبى نصر اسماعيل . ثم قدم نيسابور حيث بدأ يتتلمذ على يد امام الحــرمين الجوينى ، أحد نجوم مدرسة الأشاعرة[1] . وجد فى الاشتغال حتى تخرج فى مدة قريبة ، وصار من الأعيان المشار اليهم فى زمن أستاذه ، وصنف فى ذلك الوقت وكان أستاذه يتبجح به ولم يفارقه الى أن مات الأستاذ عام ٤٧٨ هـ .

بعدها خرج الغزالى من نيسابور الى العسكر ، حيث لقى الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه وبالغ فى الاغداق عليه ، حيث أعجب هــذا الوزير اعجابا لا حد له بعقلية الغزالى وببراعته فى شتى فروع العلم والمعرفة وقدرته على افحام الخصم . لذلك عينه الوزير « نظام الملك » أستاذا فى مدرسته « النظامية » ببغداد ، وكان ذلك فى جمادى الأول عام ٤٨٤ هـ ، حيث أعجب العراقيون بالغزالى الذى ذاع صيته .

ولا شك أن الغــزالى قد أفاد الى حــد كبير من تلمذته على يد الجوينى بما كان له من شأن فى تاريخ علم الكلام عامة ومذهب الأشاعرة خاصة . فقد أفاد منه فى شتى فروع المعرفة من منطق وجدل وكلام وفقه . الخ . ولا شك أيضا أن هــذه البذور الأشــعرية نمت وترعرعت لدى الغزالى فيما بعد باعتباره زعيما من زعماء الأشاعرة فى عصرها الذهبى، حيث استقرت أفكاره الكلامية فى هذه الفترة .

على أن الغزالى لم يرض بتسليط الأضواء عليه وذيوع صيته هذا، فقد بدأت بذور الثورة الروحية لديه تنمو حيث بدأ يميل الى الــزهد والفقر الارادى .. لقد بدأ الحج الى الله .. بالمعنى الشامل لكلمــة الحج : الروحى والمــادى . وبعد ذلك عاد الى الشام حيث بقى فى

---

(١) راجع المقدمة الخاصة بالجوينى من نشرتنا لكتابه « الشامل فى أصول الدين بالاشــتراك مع آخرين . منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٦٩م .

دمشق فترة يلقى بجامعها دروسه الدينية ، ثم انتقل الى بيت المقدس ، وبعد ذلك رحل الى مصر وأقام بها (بالاسكندرية) فترة من الزمن .

لكن ما لبث أن عاد الغزالى الى موطنه الاصلى « طوس » بادئـا بتدوين ما أملى ، وجمع ما تفرق ، واسترجاع ما فات والاستعداد لما هو آت .. لكنه أثناء ذلك طلب منه العـودة الى نيسـابور والتدريس بالمدرسة النظامية من جديد ، فاستجاب لذلك على مضض وبعد محاولات مستمرة من الآخرين ، غير أن عودته لم تسـتمر ، اذ سرعان ما طلق التدريس والنـاس ... حيث خلع زيه المـألوف وبدأ فى ارتداء زى الصوفية «الخانقاه» وكان له الفضل فى ازدهار حركة التصوف الاسلامى السنى ، فبفضل كتبه فى التصوف صار التصوف ذروة المعرفة والأخلاق والكمال العلمى والعملى ، كما ان له الفضل أيضا فى كسر شوكة الفلاسفة الذين وثقوا فى العقل ثقة مطلقة[1] . لقد عاد الغزالى بعـد ذلك الى الجامع لا ليبث العلم السابق على مرحلة العزلة ولكن ليبث علما جديدا هو علم ترقية الانسان فى روحه وفى تفكيره وفى أخلاقه وهو علم المعرفـة الذوقية التى يصل اليها الانسان من طريق سلوك التصوف بعد أن يكون قد حصل العلوم النظرية بأدلتها المتعارفة .

لقد كان الغزالى داهية فى كل فرع من فروع العلم والمعرفة ، وكان واضحا فى عرض أفكاره والتعبير عنها ، كما كان بارعا فى فهم خصومه ومعارضيه . وفى هذا الصدد لا يفوتنى أن أشير الى سيطرة الغزالى الفائقة على اللغة العربية والفارسية ، كما قال كارادى فو ، وكيف أنه كان يصول ويجول معبرا عن أدق خطرات النفس البشرية حيث كان ينتقى الكلمات والألفاظ التى تنطبق على المعنى المقصود انطباقا تاما . ولقد كان ، رحمه الله ، يعبر عن الفكرة بأكثر من أسلوب ، مرة بقصد الايضاح وأخرى بقصد الشرح والتحليل والتفسير ... وهنا نشير الى أن له فى الأدب رسائل وآراء وهو بهذا المعنى أديب . وله فى الفلسفة

---

(١) ابن خلكان : وفيات الاعيان جـ ٤ ص ٢١٦ — ٢١٨ .

مؤلفات ... وهو بهذا المعنى فيلسوف ... وباختصار شديد جدا نقول انك تستطيع أن تقول ، وأنت مطمئن تماما ، الى أن الغزالى كان فيلسوفا مع الفلاسفة ، متكلما مع المتكلمين ، فقيها مع الفقهـاء ، صـوفيا مع الصوفية ... الخ .

ولقد بلغ اعجاب « البارون كارادى فو » بأسلوب الغزالى لدرجة قال فيها « ان الكلمات كانت تجرى من بين شفتيه من غير أن تنشف ، وذلك بغزارة عجيبة لا تنافى الرقة واللطافة ، وله من المزايا اللغوية مـا يستنبطه من مصادره ومن تعوده الكبير للغة الفارسية . وتعتنى عربيته وتلين بايلاف الفارسية ، وتجد لقاموسه سيلا عجيبا ، وتتخذ كل فكـرة عنده تعبيرا مضاعفا أضعافا ، وهو يزيد التماعا وضبطا عند كل صولة كما يظهر . وهذه هى الطريقة التى يحلم بها الخطيب ، وهى أيضـا طريقة العالم الخلقى الذى يمحص ملاحظته ويوثق تأمله . وهى طريقة العالم النفسى الذى يميز فى النفس عروقا مستدقة مقدارا فمقدارا .. ويضيف : ولا أعرف غير أساليب قليلة ، فى أى أدب كان ، بلغت ما بلغ أسلوب الغزالى رقة وأبهة . ولذافاننى لا أرى غير الاعراب عن أسفى على تعذر ايراد الغزالى حرفيا تقريبا »[1] .

تطور حياة الغزالى الروحى :

لكى ندرك فلسفة الغـزالى[2] ادراكا حقيقيا ونقف على الدعائم القوية التى استند اليها ، لابد لنا أن نتتبع تطور حياته الروحى ، لأن من شأن هذا التاريخ الحى الذى دونه لنا فى رائعته الفلسفية الأدبية « المنقذ من الضلال » أن يحل لنا كثيرا من المشـاكل ، فضـلا عن أنه

---

(١) كارادى فو : الغزالى ص ٥٦ ترجمة عادل زعيتر — الناشر عيسى البابى الحلبى وشركاه (بدون تاريخ) .

(٢) ينبغى أن يكون واضحا أننا نتحدث فى كتابنا هذا عن الغزالى بحسبانه فيلسوفا لأن له جوانب أخرى كلامية وصوفية وخلقية وقد عرضناها كلها فى كتبنا : علم الكلام ومدارسه ، دراسات فى التصوف الاسلامى ، الفلسفة الخلقية فى الاسلام .

يوضح أن الغزالى كان فيلسوفا من الطراز الرفيع وأنه أيضا كان ناقدا فلسفيا قل أن يجود الزمان بمثله • وسوف اعتمد هنا فى تتبع حياتـــه الروحية على كتابه سالف الذكر •

من الملاحظ أن الحياة الروحية للغزالى ، رغم ما أصابها من توتر داخلى أحيانا واضطهاد خارجى أحيانا أخرى ، الا أن المرء يدرك أن هذه الحياة قد سارت متوازية كل التوازى مع نضوج الرجل الفكرى • فالفرد يبدأ حياته الفكرية فى البداية واثقا فى التجارب الحسية كل الثقة ثم ما يلبث أن يتجاوز هذا المحسوس الى المعقول أو ان شئت يتجاوز الحس الى العقل ، حيث يتبين له فى هذه المرحلة أن العقل أصدق إنباء من الحس • ثم قد يتجاوز المرء مرحلة العقل الى مرحلة أخرى هى عند الغزالى مرحلة الحدس ، حيث يتضح له أن الحدس أيقن انباء من الحس والعقل • ولنبدأ الطريق من بدايته مع حجة الاسلام : الغزالى •

يقول الغزالى ، فى بداية حديثه فى المنقذ من الضلال ، الذى ألفه فى آخر حياته : ان الهدف من رسالته هذه هو أن يبين فيها غاية العلوم وغائلة المذاهب وأغوارها ، حاكيا ما قاساه فى استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق وما استجرأ عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد الى بقاع الاستبصار •• وما استنفده فى علم الكلام أولا ، ثم طريق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الامام ، ثم ما خبره من الفلسفة وما ارتضاه أخيرا من اللجوء الى التصوف(١)•

يرى الغزالى أنه بدأ بحثه عن الحقيقة فأدرك للوهلة الأولى : اختلاف الخلق فى الأديان والملل ، ثم اختلاف الأمة فى المذاهب مع كثرة الفرق وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الاكثرون ومانجامنه الا الأقلون، وكل فريق يزعم أنه الناجى وكل حزب بما لديهم فرحون »(٢) •

---

(١) الغزالى : المنقذ من الضلال ص ٨١ — ٨٧ نشرة د • عبد الحليم محمود — دار الكتب الحديثة — بدون تاريخ — وعلى هذه النشرة سوف نعتمد فى عرض تطور حياة الغزالى •

(٢) المنقذ ص ٨٨ •

ولقد جبل الغزالى على الشغف بادراك الحقيقة والبحث عنها مهما كلفه هذا البحث من عناء ومشقة « فلقد كان التعطش الى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى غزيرة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى حتى انجلت عنى رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا »(١) .

ومن العجيب أن المرء ، كما يقول الغزالى ، يولد على فطرة الاسلام الصحيحة ، لكن أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه . وكان هذا هو السبب فى أن تحرك باطنه الى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذين والتمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقينات ، وفى تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات »(٢) .

ويقول الغزالى : ولم أزل فى عنفوان شبابى — منذ أن راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، أقتحم لجة هذا البحر العميق (بحر المذاهب والعقائد الذى أبحر فيه باحثا عن الحقيقة) وأخوض غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الجذور . أتوغل فى كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأتقحم كل ورطة ، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع .. »(٣) .

ولقد أصر الغزالى على موقفه هذا الدائب والدائم فى بحثه عن الحقيقة . ولهذا نجد أنه قد بحث وفتش عن كل الزاعمين أنهم أصحابها، يقول الغزالى « .. لم أغادر باطنيا الا وأحب أن أطلع على بطانته ولا ظاهريا الا وأريد أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا واجتهد فى الاطلاع على غاية كلامه

(١) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٨٩ .

(٣) المرجع السابق ص ٨٨ .

ومجادلته ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر صفوته ، ولا متعبدا الا وأترصد ما يرجع اليه حاصل عبادته ولا زنديقا معطلا الا وأتحسس وراءه للتنبيه لأسباب جرأته فى تعطيله وزندقته .. »(١) .

هذه هى أصناف أولئك الذين زعموا ، فى عصر الغزالى ، أنهم بلغوا الحقيقة دون غيرهم . وسوف نرى ، حالا ، كيف أن الهدف الذى سعى كل منهم الى نيله وبلوغه يختلف كل الاختلاف عن الهدف الذى كان يسعى اليه الغزالى . ولعل تحديد الغزالى أولا لفكرة « العلم » وفهمه الخاص له يفصل المقال بينه وبينهم . فهو يفتش عن « علم » لا يأتيه الباطل ، يبحث عن حقيقة لا يمكن أن يشك أحد فيها اذا بلغها مهما كان منطق الخصم ومهما كانت أدلته . ولهذا فان الغزالى يقدم لنا ، بلغة المناطقة ، تعريفا جامعا مانعا للعلم اليقينى . يقول الغزالى « انما مطلوبى العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هى؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو الذى ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك. بل الامان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة أو تحديا باظهار بطلانه ، مثلا ، من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وانكارا . فانى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها وشاهدت ذلك منه لم أشك بسببه فى معرفتى ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه فأما الشك فيما علمته فلا »(٢) .

هذا هو محك العلم الصادق عند الغزالى : الوضوح ، التميز ، الانكشاف الذى لا تلابسه ذرة شك ... كل هذه شروط أساسية لقبول الغزالى العلم أو رفضه له طبقا لهذه المواصفات .. « كل مالا أعلمه

(١) المنقذ ص ٨٩ .

(٢) المرجع السابق ص ٩٤ — ٩٥ .

على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه . وكل علم لاأمان معه فليس بعلم يقينى » (١) .

وكانت المفاجأة الكُبرى التى اكتشفها الغزالى وهى أنه ، بناء على هذه الشروط المنهجية والاساسية للعلم والمعلوم ، وجد أنه غير حاصل على علم بهذه المواصفات حتى الآن « ثم فتشت عن علومى ، فوجدت نفسى عاطلا عن علم موصوف بهذه الصفة الا فى الحسيات والضروريات »(٢) . لان كل مالديه آراء وأفكار خاطئة أخذها عن طريق الاساتذة والمجتمع وعن طريق التقليد الاعمى لما آمنت به الاسرة وغيرها مما كان له أثره فى تكوين الغزالى فكريا . لهذا سعى الغزالى الى اعادة النظر فى كل ما حصله وطرحه جانبا أو على الاقل سعى الى اعادة تقويم مالديه من آراء ومعتقدات ، وبدأ يبحث فيما حوله ومن حوله عن اليقين .

لقد اعتقد فى البداية أن اليقين لا بد أن يكون فى الحسيات والضروريات فهذه ، لا شك فى وجودها ، ومن ثم فان كل ما يحدث عنها ينبغى أن يكون صادقا ... « فقلت الآن بعد حصول اليأس لا مطمع فى اقتباس المشكلات الا من الجليات ، وهى الحسيات والضروريات ، فلابد من احكامها أولا لاتيقن أن ثقتى بالمحسات وأمانى من الغلط فى الضروريات : من جنس أمانى الذى كان من قبل فى التقليدات ، ومن جنس أمانى أكثر الخلق فى النظريات ، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له . فأقبلت بجد بليغ أتأمل فى المحسات والضروريات وأنظر هل يمكننى أن أشكك نفسى فيها ؟ فانتهى بى طول التشكيك الى أن لم تسمح نفسى بتسليم الامان فى المحسات أيضا ، وأخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة . ثم بالتجربة والمشاهدة — بعد

---

(١) المرجع السابق ص ٩٠ .

(٢) المرجع السابق ص ٩١ .

ساعة ـــ تعرف أنه متحرك ، وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة • وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار دينار ، ثم الادلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الارض فى المقدار •

هذا وأمثاله ، من المحسات ، يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته[1] •

اكتشف الغزالى ، اذن ، أن الحس قاصر عاجز • وكان هذا الاكتشاف راجعا الى العقل الذى فضح الحواس وبين تهافتها وقصورها عن نيل الحقيقة • فكان أن ولى الغزالى صوبه تجاه العقل •• « فقلت قد بطلت الثقة بالمحسات أيضا ، فلعله لاثقة الا بالعقليات التى هى الاوليات : كقولنا العشرة أكبر من الثلاثة ، والنفى والاثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد ، والشىء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما واجبا مجالا ••• »[2] •

لكن يبدو أن هذه البديهيات هى الاخرى قد أخذها الغزالى هكذا ، مثلما أخذ كل المعلومات السابقة ، أقصد أنه لم يخبرها ولم يمحصها • ليس هذا فحسب به أنه سمع صوت الحواس تناديه قائلة : انه كان يصدقها ويثق فيها ، ولولا ظهور العقل لديه لظل على ولائه لها واعتقاده فيها • لكن بمجرد أن ظهر العقل بدأ يكتشف عجزها • فالعقل هو الذى بين تهافت الحواس • لذلك قالت قوى الحواس للغزالى : لا ينبغى لك أن تأمن فى العقل ، اذ ليس هناك مايمنع من أن تأتى سلطة أخرى ، غير سلطة العقل ، فتكتشف لك بطلان العقل وتمويهه مثلما كشف هو بطلان الحس وقصوره وتمويهه • وعدم ظهور هذه القوة الآن ليس دليلا البته على استحالة ظهورها • وقد عبر الغزالى عن ذلك على لسان حال الحواس حيث خاطبته بقولها « ••• بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسات ، وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم

---

(١) المنقذ ص ٩١

(٢) المنقذ ص ٢ •

العقل لكنت تستمر على تصديقى . فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل فى حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه . وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالته ... » [١] .

ويبدو أن الحواس نبهت الغزالى الى صدق ما تقوله عن العقل باستشهادها بحالات النوم وما يحدث فيها من رؤية لبعض الاماكن والاشخاص ومن تحقيق لبعض الامانى ... فما المانع من أن يكون ما يقول به العقل أشبه بالاحلام ، لكنا لا ندرى !! ما المانع من أن نكون الآن نياما ثم تأتى حالة أخرى نستيقظ فيها .... هنا أضحى الغزالى فى موقف الريبة والشك ، وبدأ الصراع يهز أعماقه « حيث توقفت النفس فى جواب ذلك قليلا وأيدت أشكالها بالمنام وقالت : أما تراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل أحوالا ، وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ، ولا تشك فى تلك الحالة فيها ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟ فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالاضافة الى حالتك التى أنت فيها ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ، فاذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها ، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية انها حالتهم ، اذ يزعمون أنهم يشاهدون فى أحوالهم التى لهم اذا غاصوا فى أنفسهم وغابوا عن حواسهم احوالا لا توافق هذه المعقولات ، ولعل تلك الحالة هى الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة ، فاذا مات ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن ، ويقال له عند ذلك « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »[٢].

فلما خطرت لى هذه الخواطر ، وانقدحت فى النفس ، حاولت علاجا،

---

(١) المرجع السابق ص ٩٢.

(٢) المنقذ ص ٩٢ — ٩٣ .

فلم يتيسر ، اذ لم يكن دفعه الا بالدليل ، ولم يمكن نصب دليل الا من تركيب العلوم الأولية ، فاذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل •

فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين ، أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى منى ذلك المرضى وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمر ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر • وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف • فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة • ولما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن « الشرح » ومعناه ، قال « فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للاسلام • وقال هو نور يقذفه الله تعالى فى القلب »[1] •

ويحدثنا الغزالى فى عبارات بليغة ، تعد من أحسن ما كتب فى هذا الصدد ، عن هذا الصراع بين الدنيا وبين الآخرة ، بين الرغبة فى الاستمتاع بمباهج الدنيا ومفاتنها وبين النجاة والخلاص فى الآخره ، فصاحب حبين كما يقول الصوفية كذاب ، وسوف أورد هذا الصراع بنصه كما هو لانه أبلغ من أى قول أو شرح له :

يقول الغزالى « ••• وكان قد ظهر عندى أنه لا مطمع فى سعادة الآخرة الا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود والاقبال بكنه الهمة على الله تعالى ، وأن ذلك لا يتم الا بالاعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق • ثم لاحظت أحوالى ، فاذا أنا منغمس فى العلائق ، وقد أحدقت بى من الجوانب •

ولاحظت اعمالى — وأحسنها التدريس والتعليم — فاذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة ، ثم تفكرت فى نيتى فى التدريس : فاذا هى غير خالصةلوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها

---

(١) المنقذ ص ٩٣ .

طلب الجاه وانتشار الصيت ، فتيقنت أنى على شفا جرف هار ، وأنـى أشفيت على النار ان لم أشتغل بتلافى الاحوال .

فلم أزل أفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار ، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الاحوال يوما واحل العزم يوما . وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى ، لا تصدق لى رغبة فى طلب الآخره بكرة الا وتحمل عليها جند الشهوة جملة فتفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى سلاسلها الى المقام ومنادى الايمان ينادى : الرحيـل الرحيل ، فلم يبق من العمر الا قليل وبين يديك السفر الطويل ، وجميـع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل . فان لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ؟ وان لم تقطع هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث الداعية وينجزم العزم على الهرب والفرار !! .

ثم يعود الشيطان ويقول : هذه حال عارضة ، اياك أن تطاوعها ، فانها سريعة الزوال ، فان أذعنت لها ، وتركت هذا الجاه العريض ، والشأن المنظوم الخالى عن التكدير والتنغيص والامن المسلم الصافى عن منازعـة الخصوم ، ربما التفتت اليه نفسك ولا يتيسر لك المعاودة . فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة ، قريبا من ستة أشهر ، أولها: رجب سنة ٤٨٨هـ ، فى هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار، اذ اقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوما ، تطبيبا للقلوب المختلفة الى فكان لا ينطق لسانى بكلمة واحدة ولا استطيعها البتة ، حتى أورثت هذه العقلة فى اللسان ، حزنا فى القلب بطلت معه قوة الهضم ، ومراءة الطعام والشراب ، فكان لا ينساغ لى ثريد ولا تنهضم لى لقمة ... ثم لما أحسست بعجزى وسقط بالكلية اختيارى التجأت الى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له فأجابنى الذى يجيب المضطر اذا دعاه وسهل على قلبى الاعراض عن الجـاه والمال والاولاد والاصحاب ....

هذه هى رحلة الشك عند الامام الغزالى :

١ — بدأت بالنزعة الفطرية لديه فى البحث عن الحقيقة •

٢ — وارتبط بذلك تعريفة الفريد للعلم الذى يبغى الحصول عليه

٣ — اختبار كل المعلوما تـالتى حصلها بناء على حده للعلم •

٤ — اكتشاف ان كل ما حصله علم لاثقه به ولا أمان معه •

٥ — ودعم ثورته وشكه ، كشف العقل عيوب الحس ، وتنبيه الحس له من جهة أخرى على أن يحذر اغاليط العقل واوهامه • اذ أن مقارنـــة المحسوسات بالمعقولات عمقت شكوكه فى قدرة كل منهما على كشـــف الحقيقة له •

٧ — وكان أن التجأ الى الكشف أو النور الالهى لان رحمة الله أوسع من الحس ومن العقل •

الغزالى وعلوم عصره :

وعلى أساس النزعة النقدية عند الغزالى ، وعلى ضوء تمحيصـــه لمصادر المعرفة وتمييزه بين المعرفة العقلية الخالصة وبين غيرها ونمييزه بين المعرفة البديهيه وبين المعرفة الاستدلالية ، حاول أن يستعرض أنواع العلوم عند مختلف طوائف المفكرين فى عصره • وقد انحصرت أصناف الطالبين عنده فى هذه الاصناف الاربع :

١ — المتكلمون وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر •

٢ — الباطنيه وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم •

٣ — الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان •

٤ — الصوفية : وهم يدعون أنهم خواص الحضرة وأهل المكاشفة والمشاهدة (١) •

---

(١) راجع المنقذ ص ٩٥ .

ولقد كان المعيار الاساسى فى النقد هو تخصيص الحكم واستبعاد ما ليس بديهيا أوليا واستبعاد مالا يقوم عليه البرهان القاطع المنطقى المستند الى الاوليات اليقينية : الحسى منها والعقلى .

لقد كان طبيعيا أن يمر الغزالى ، رحمه الله ، بالعلوم التى كانت سائدة فى عصره . ولهذا بدأ بدراسة الكلام . لكنه لم يجد فيـــــه ما يرضى حاجة عقله خصوصا أن العلم قائم ، كما يقول هو ، على مقدمات منقوله ، وأن غرضه (العلم) الرد على الخصوم ، هذا فى انوقت الذى كان غرض الغزالى فيه معرفة الاسس اليقينية لوجهة النظر التى عنهـا طالب بالمعرفة بصرف النظر عن الرد على المخالفين أيا كانوا . لأن الاساس عند الغزالى هو معرفة الحق فى نفسه ، وبعد ذلك يتبين للانسان المحق من المخطىء .

يقول الغزالى « ... انى ابتدأت بعلم الكلام ، فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم . وصنفت فيه ما أردت أن أصنف . فصادفته علما وفيا بمقصوده غير واف لمقصودى .... فلقد قام طائفة منهـم (المتكلمين) بما ندبهم الله تعالى اليه ،فأحسنوا الذب عن الســـنة والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوه والتغيير فى وجه ما أحدث من البدعة . ولكنهم اعتمدوا فى ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم الى تسليمها : أما التقليد أو اجماع الامة أو مجـــرد القبول من القرآن والاخبار ... فلم يكن الكلام فى حقى كافيا ولا لدائى الذى كنت أشكوه شافيا ... »[1] .

وبعد أن درس الغزالى علم الكلام ، انتقل الى دراسة الفلسفة ، وهو كان على علم بالفلسفة من أول الامر وبوجه خاص فى اثناء الفترة التى كان فيها تلميذا ومساعدا لامام الحرمين الجوينى . لكنه بعد أن عين استاذا فى المدرسة النظامية ببغداد أقبل على دراسة الفلســفة دراسة منظمة . وأغلب الظن أنه اضطر الى ذلك بحكم الحياة الفكرية

---

(١) المنقذ ص ٩٦ — ١٠١

الخصبة المتنوعة المظاهر فى بغداد بما كان فى تلك الحياة الفكرية من تفاعل وجدال ومناظرة بين مختلف أنواع المفكرين •

يقول الغزالى « ••• ثم انى ابتدأت — بعد الفراغ من علم الكلام — بعلم الفلسفة ، وعلمت يقينا : أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم فى أهل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غوره وغائله ، واذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه من فساده حقا •••• فشمرت عن ساعد الجد فى تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانه بأستاذ ، وأقبلت على ذلك فى أوقات فراغى من التصنيف ••• فأطلعنى الله سبحانه وتعالى ، بمجرد المطالعة فى هذه الاوقات المختلسة على منتهى علومهم فى أقل من سنتين ، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريبا من سنة أعاوده وأردده وأتفقد غوائله حتى اطلعت على مافيه من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل اطلاعا لم أشك فيه فأسمع الآن حكايته وحكاية حاصل علومهم : فانى رأيتهم أصنافا ورأيت علومهم أقساما • وهم — على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والالحاد ، وان كان بين القدماء منهم الاقدمين وبين الاواخر منهم والاوائل تفاوت عظيم فى البعد عن الحق والقرب منه »(١) •

وقد صنف الغزالى الفلاسفة ثلاثة أصناف :

١ — فهناك صنف جحد الصانع وقال بقدم العالم وقدم الانواع الحيوانية التى هى على هذه الارض • وهؤلاء يسميهم « الدهرية » أو « الزنادقة » • وهؤلاء الفلاسفة ينكرون فكرة الخلق والخالق ، ويقولون ان الحيوانات والنباتات هكذا من الازل ، بحيث ذهبوا الى أن كل حيوان من نطفة وأن كل نطفة من حيوان ، وهكذا بلا بداية ونهاية • فهم يذهبون الى القول أرحام تدفع وأرض تبلع وعندهم ان المحى والمميت هو الدهر •

٢ — الفلاسفة الطبيعيون الذين تعمقوا فى البحث فى عالم

---

(١) المنقذ ص ١٠٣ — ١٠٤

الطبيعة وفى عجائب الحيوان والنبات ، فرأوا فى ذلك من الصنع الحكيم والاتقان البديع ما اضطرهم الى الاعتراف بوجود صانع حكيم ، لكنهم ما نسميه العقل أو الروح مرتبط بالمزاج البدنى للكائنات الحية ، وأنـه
ما نسميه العقل أو الرول مرتبط بالمزاج البدنى للكائنات الحية ، وأنـه
ينعدم بزوال هذا التركيب • ولذلك فان هؤلاء الفلاسفة انكروا القول ببقاء النفس وبحياة أخرى • وهنا نشير الى ميزه من مميزات الغزالى العديدة •

فهو لم يقدس رأى الفلاسفة وعلى رأسهم ارسطو وأفلاطون كمـا فعل غيره من المسلمين • فقد جمع الفارابى ، كما رأينا بين رأيى الحكيمين لاعتقاده أن أفلاطون الالهى وأرسطو المعلم الاول لا يمكن أن يخطأ أو أن يكذب الواحد منهما الآخر • كذلك نذكر أن ابن رشد تد تابع الى حد بعيد أرسطو متابعة تكاد تكون تامة • المهم هو أن الغزالى اعتبـر أفلاطون وأرسطو وغيرهما من الفلاسفة أناسا ينبغى أن يوضعوا تحـت محك النظر والفكر ولا مانع من بيان اخطائهما وتهافتهما اذا تبين مختلفة ذلك • فهما ليسا بنبيين عنده يعبران عن وحى واحد بالفاظ مختلفـة وانما هما مجادلان يعارض أحدهما الآخر (١) •

٣ ــ الصنف الثالث هو الفلاسفة الالهيين ويقصد بهم الغزالى سقراط وأفلاطون وأرسطو • وهو يرى أن خير من يمثل علم هؤلاء عند الاسلاميين الفارابى وابن سينا • ويشير الغزالى الى ما بين هؤلاء الفلاسفة من خلاف حيث يخطىء بعضهم البعض الآخر •

ثم بعد ذلك نجد أن الغزالى يشير الى أن علوم الفلاسـفة تنقسـم الى :

(ا) رياضة ، حساب ، هندسة ، وهذه أمور برهانية لا سـبيل

---

(١) راجع كارادى فو فى كتابه عن الغزالى .

الى انكارها بعد معرفة براهينها ، وان كان قد يكون لها تأثير سيء • وذلك لان من يعرفها يظن ان كل الفلسفة من هذا النوع البرهانى ، فيقبل كل آراء الفلاسفة من غير نقد • ويرى الغزالى أن لهذا العلم آفتين :

الآفة الاولى : هى أن يعتقد المرء أن كل علوم الفلاسفة من هذا القبيل ، ثم يرى انهم ينكرون الوحى والنبوة والآلهة فيتابعهم فى الرأى لانه اعتقد من قبل أن كل علومهم برهانية وأنهم انما أنكروا هذه المسائل الدينية لخروجها عن العقل •

الآفة الثانية : هو أن يعتقد المرء خاطئا أن كل علوم الفلاسفة باطلة اذ أنهم ماداموا « كفرة » وجب عدم الاخذ عنهم والتشكيك فى كل علومهم • وليس هذا صحيح • فلا ينبغى أن ننكر قولهم فى الكسوف والخسوف والهندسة والرياضة والكيمياء وغيرها • هذه آفة لانها تتضمن أن الاسلام يبنى على الجهل وليس هذا صحيحا •

٢ — علوم منطقية : وهذه أيضا علوم برهانية لها عند غير الفلاسفة نظير مثل ما عند المتكلمين وأهل النظر فى الادلة • لكن قد ينخدع بسببها الانسان فيظن أن كل آراء الفلاسفة من هذا النوع •• يقول الغزالى « وربما ينظر فى المنطق أيضا ، من يستحسنه ويراه واضحا ، فيظن أن ما ينقل عنهم (الفلاسفة) من الكفريات مؤيده بمثل تلك البراهين ، فاستعجل بالكفر قبل الانتهاء الى العلوم الالهية »[1] •

٣ — علوم طبيعية ويقصد بها البحث عن عالم السموات وكواكبها وما تحتها من الاجسام المفردة كالماء والهواء والتراب •••• والحيوان والنبات والمعادن •••• وعن أسباب تغيرها •• الخ • ويرى الغزالى أن هذا البحث ليس عليه غبار ، لكن توجد فى العلوم الطبيعية عند الفلاسفة مسائل لا بد من نقدها ورفضها مثل قول

---

(١) المنقذ ص ١١٦ •

الفلاسفة : ان أشياء هذا العالم نفعل بذاتها وأنها تفعل مستقله عن موجدها . ومثل قول الفلاسفة بالعلية أعنى بالتلازم الضرورى فى وقوع الاسباب والمسببات على النحو المطلق أعنى على سبيل الحتمية ... لكن الغزالى يرى أنه ينبغى أن يدرك من دراسة هذا العلم « أن الطبيعة مسخرة لله تعالى ، لا تعمل بنفسها ، بل هى مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخرات بأمره ، لا فعل لشىء منها بذاته عن ذاته »(١) .

٤ ــ الالهيات : وهى العلوم المتعلقة بما ليس محسوسا من الاشياء وخصوصا الاله وصفاته . ويلاحظ الغزالى أن هذا الميدان فيه أكثر أغاليط الفلاسفة لانهم على حد تعبيره « ما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فى المنطق، والغزالى يحصر أغاليط الفلاسفة فى هذا الميدان فى عشرين مسألة ويعتبر ان ثلاث مسائل منها كفر وهى : قول الفلاسفة بقدم العالم وانكارهم للبعث والحشر والثواب والعقاب بالمعنى الحقيقى، وقولهم ان الله لا يعلم الجزئيات .

٥ ــ العلوم السياسية : ويرى الغزالى أنها مجموعة آراء متعلقة بنظام حياة الانسان ، وأن الفلاسفة اقتبسوا كثيرا من ذلك عن الاديان وأهلها .

٦ ــ العلوم الخلقية ويرى الغزالى أن الفلاسفة هنا قد أفادوا الى حد كبير من أهل الاديان .

خلاصة ذلك كله هو أن الغزالى يقبل هنا من العلوم والآراء الفلسفية ما يكون قائما على برهان رياضى أو منطقى ، ويرفض ما عدا ذلك . وهو قد درس الفلسفة رغم نقده لها ، وكان يمحص ما يقرأ . ولذلك لا يمكن أن تكون هناك قيمة لنقدالناقدين للغزالى من الذين اعترضوا عليه لقراءته للفلسفة أو الذين اعترضوا عليه لذكره بعض الآراء الفلسفية

---

(١) المرجع السابق ص ١١٧ .

فى كتبه • وكان رأيه فى هذا الصدد أن هذه الآراء هى من مولدات خاطره من جهة وأنه ينبغى ، من جهة أخرى ، أن لا نرفض ما فى الفلسفة من حق • وعلينا أن نميز بين ما عند الفلاسفة من حق وبين ما عندهم من باطل بحيث نأخذ الحق ونترك الباطل • فالغزالى ، رحمه الله ، لا ينصح أن يترك أو يرفض الرأى الصحيح لمجرد أن القائل به قال برأى آخر باطل ، والمعيار هو ما أشرنا اليه ، وأقصد معرفة الحق فى نفسه لا معرفة الحق بسبب من يقول به • فلو « فتحنا هذا الباب وتطرقنا الى أن نهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل ، لزمنا أن نهجر كثيرا من الحق ولزمنا أن نهجر جملة آيات من القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية »(١) •

وبعد أن درس الغزالى الفلسفة ورد عليها ، درس مذاهب الباطنية الذين كانوا يدعون أنهم عندهم علم يؤخذ عن أئمة معصومين ، ولكنهم فى الحقيقة لم يكن عندهم هذا العلم ، وانما كانوا يحاولون استهواء الناس وتسخيرهم لاغراض أخرى • ولما كان الباطنية قد عضل شرهم فى عصره ، فقد رد عليهم فى كتابه « فضائح الباطنية ، ولما لم يجد الغزالى اليقين ولا المعرفة التى يطلبها لا فى علم الكلام ولا فى الفلسفة ولا فى دعاوى الباطنية ، فانه لم يبق أمامه من العلوم التى رآها فى عصره الا علوم الصوفية • وهكذا نجد ان الغزالى قد اختتم حياته بالتصوف كما أشرنا من قبل ، حيث ترك الاسرة والاهل والتلاميذ قاصدا بيت الله الحرام حيث بدأ الطريق ••• !!

ولنعرض الآن لاهم المشاكل الفلسفية التى عالجها الغزالى اذ أننا كما أشرنا سوف نناقش هنا آراءه الفلسفية فحسب •

---

(١) المنقذ ص ١٢٧ •

فلسـفة الغزالى

١ ـ مشـكلة الالوهيـة

كلمات لا بد منها :

قصدت بهذه المقدمة التمهيدية أن أشير الى بعض الملاحظات العامة والتى أرى أنها ضرورية أولا لكى نفهم الغزالى فهما جيدا ، وهى أيضا ضرورية اذ من شأنها أن ترفع سوء الفهم الذى وضع المؤرخون فيه الغزالى دون أن يكون للرجل ذنب فى ذلك .

فى البداية أود أن أوضح أننا قد ركزنا الحديث على تطور حياة الغزالى ورحلاته الفكرية والروحية ، وذلك لاننا نرى أن تتبع المنحى الروحى لحياة هذا المفكر العملاق أمر ضرورى لان مفتاح فهم الغزالى وتفسير بعض الجوانب التى غاب فهمها عن البعض يرتبط كل الارتباط بهذا التطور الروحى الحى الذى مر به الغزالى .

لقد اتهم الغزالى ، بغير حق ، انه كان مطنطنا وأنه كالطبل الاجوف كما ذهب ابن سبعين الذى قال عنه « ان الغزالى لسانه دون بيان ، وصوت دون كلام ، وتخليط يجمع الاضداد ، وحيرة تقطع الاكباد : مرة صوفى واخرى فيلسوف وثالثة أشعرى ورابعة فقيه وخامسة محير . وادراكه فى العلوم اضعف من خيط العنكبوت ، وفى التصوف كذلك لانه دخل الطريق بالاضطرار الذى دعاه لذلك من عدم الادراك ... وينبغى أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الاسلام على اعتقاد الجمهور ولكونه عظم التصوف ومال بالجملة اليه ومات عليه بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه»(١) .

ويدعم هذا الزعم على حجة الاسلام المفترى عليه انه يصعب على المرء أن يصنفه هل هو متكلم أم فيلسوف أم صوفى ، لان الرجل له فى كل مبحث من هذه المباحث الثلاث موقف ورأى وعمل ان لم تكن أعمال . وكأن هذا الفريق اعتقد خاطئا تعارض الدين مع الفلسفة والفقه والكلام ... وليس هذا صحيحا فليس ثمة استحالة

---

(١) ابن سبعين : رسائل ابن سبعين ص ١٤ حققه وقدمه له د . عبد الرحمن بدوى ـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ـ يونية سنة ١٩٦٥م .

أن يجمع المرء بين العقل وبين الدين • لأن الوحى خطـاب موجه الى العقل فى المقام الاول ، والعقل طاقة مهمتها تعقل الدين • فكل واحـد من الطرفين ينشد الطرف الآخـر •••• قد يحدث أن يكون ثمة سوء تفاهم متبادل أحيانا ، لكن هذا لا يدم وحتى لو دام فانه لا يصـل الى كل المشتغلين بالميدانيين ويمتد اليهم • فالصراع بين الدين والفلسفة لا يصل الى درجة التناقض البته • ومن هنا نستطيع أن نقول ان الغزالى أحد الفلاسفة الاسلاميين • لقد آمن ثم عقل ، وعقل ثم آمن •• عقـل حقيقة الدين الاسلامى فآمن بها ، وشب على الدين الاسلامى فـآمن به فى صباه ثم حينما بزغت شمس العقل لديه بدأ يعقل ما آمن به مـن قبل • لقد أدرك أنه عاقلوأدرك أن الجقيقة توجد فى الدين الاسـلامى، ولهذا فهو حكيم دينى • ثم انالمتكلم والفيلسوف معا يعتمدان علـى الحس والعقل كآداتين من أدوات المعرفة فحسب • ومن هذه الجهـة فان الغزالى لم يرفض الحس والعقل كوسيلتين من وسائل المعرفـة ولكنه رفض أن تقف ملكات الانسان عند الحس والعقل ، لانـه رفض أن تكون موضوعات المعرفة الانسانية قاصرة على المحسوس وعلـى المعقول الصادر عن هذا المحسوس ، لانه يرى ضرورة القول بوجـود معقولات لا شبيه ولا مثيل ولا ند لها • هذا فضلا عن أن تحديد علاقـة الذات بهذه المعقولات سواء كانت حسية وغير حسية يختلف باختـلاف الذوات كما أنه أيضا يختلف باختلاف الوسائل • وهذه نقطة أرى أنهـا على درجة قصوى من الاهمية •

بمعنى أن الغزالى قد أدرك الفروق الفردية بين المشتغلين بالفكر بوجه عام ، كما أنه أدرك بنظره الثاقب تباين الموضوعات وأدرك من جهة ثالثة أن ثمة أكثر من وسيلة وطريقة للتعبير عن موضوعات الفهـم والادراك • وهو من هذه الناحية كان خبيرا بالنفس البشرية حيث كان — بالنسبة لها — طبيبا ماهرا : شخص الداء وسعى الى العـلاج ، لان الدواء الواحد قد يستضر به مريض ويشفى به آخر • لذلك حاول أحيانا أن يتحدث بلغة المتكلمين ، وأخرى بلغة الفلاسفة ، وثالثة بالذوق والوجدان وهو أحيانا يعبر عن الشىء فى ذاته كما هو ، محاولا تصويره تصويرا

جليا ناصعا ومرة أخرى يحاول سوق أمثله وحكايات لكى يفهم من يعتقد أنه قد يعجز عن فهم ما يهدف اليه النص الدينى أو المعنى الفلسفى • وباختصار فان الغزالى يسعى أحيانا الى استخدام الاسلوب الرمزى مخاطبا الصفوة من الناس ، وقد يتجاوز هذه الرمزية فيتحدث حديث قلب معاين مشاهد ، وقد يهبط ، من جهة ثالثة ، الى أدنى مستوى من مستويات الخلق فيتحدث بلغة العامه كى تفهمه • وبين العامة والخاصة نجد الحكماء ، وهو أيضا قد حاجهم وناقشهم بمنطقهم » والغزالى فى كل ذلك لا يرفض هذا أو ذاك لمجرد الرفض ، بل أنه يأخذ ما يراه حقا ويترك ما يراه باطلا • ولقد كان رائده فى هذ قول الرسول الكريم : خاطبوا الناس على قدر عقولهم • والواجب على الاستاذ الخبير بطلابه وتلامذته أن لا يبلغهم علمه من عل بل من الواجب عليه أن يهبط الى مستواهم حتى يتمكن من انتشالهم من قاع الجهل الذى هم غيه • ومن الواجب عليه أن يدرك أن هؤلاء الطلاب متفاوتون فى درجة تلقى العلم وقبول أنواع المعارف ، بحيث يعطى كل طالب ما يناسبه • ومن هنا نص الغزالى فى « ميزان العمل » على أن « المعلم ينبغى أن يتنزل الى مستوى من يعلم ويرشد • فلو صادفه مسترشد تركى أو هندى أو بليد الطبع ولم يطق فهمه أن يدرك أن الله تعالى ليس فى مكان وانه ليس داخل العالم ولا خارجه ولا متصلا بهولا منفصلا عنه ، قيل له ان الله تعالى على العرش لئلا يكذب بالحقيقة أن ذكرت له كما هى • وان صادفه ذكى ذكرت له الحقيقة كما هى »[1] •

والغزالى يرى أنه من الواجب أن يؤمن العامى فقط بجميع ما جاء به الشرع ايمانا مجملا من غير بحث عن الحقيقة والكيفية ، فان لم ينفعه ذلك وغلب على قلبه الاشكال والشك • فان امكن ازالة شكه واشكاله بكلام قريب من الافهام ، وان لم يكن قويا عند المتكلمين ولا مرضيا عندهم فذلك كاف •

---

(١) د • سليمان دنيا : الحقيقة فى نظر الغزالى ص ٨٩ •

لهذا قرر الغزالى فى بعض نصوصه الصوفية أنه ليس كل سر يكشف ويفشى ، ولا كل حقيقة تعرض وتجلى ، بل صدور الاحرار قبور الاسرار • بل قال بعض العارفين افشاء سر الربوبية كفر : والحكمة ان غذى بها غير أربابها أضرت بهم كما يضر لحم الطير الطفل الرضيع •

لهذا فان الغزالى نصح بأن نعطى لكل انسان بمقدار عقله ونزن له بميزان فهمه حتى نسلم منه وينتفع بنا والا وقع الانكار لتفاوت المعايير والموازين •

بل أن الغزالى قال فى احيائه « ان من تقيد من العوام بقيد الشرع ، ورسخ فى نفسه العقائد المأثورة عن السلف ، من غير تشبيه ومن غير تأويل ، وحسن مع ذلك سريرته ولم يحتمل عقله أكثر من ذلك ، فلا ينبغى أن يشوش عليه اعتقاده ، بل ينبغى أن يخلى وحرفته ، فانه لو ذكرت له تأويلات الظاهر انحل عنه قيد العوام ، ولم يتيسر قيده بقيد الخواص ، فيرتفع عنه السد الذى بينه وبين العامى ، وينقلب شيطانا مريدا ، يهلك نفسه وغيره • بل لا ينبغى أن يخاض مع العوام فى حقائق العلوم الدينية ، بل يقتصر معهم على تعليم العبادات ، وتعليم الامانة فى الصناعات التى هم بصددها ، وتملأ قلوبهم من الرهبة والرغبة ، فى الجنة والنار ، كما نطق به القرآن ، ولا يحرك عليهم شبهة فانه ربما تعلقت شبهة بقلبه ، فيعسر عليه حلها ، فيشقى ويهلك • ••• وانما حق العوام أن يؤمنوا ويسلموا ، ويشتغلوا بعبادتهم ومعايشتهم ، ويتركوا العلم للعلماء • فان العامى لو يزنى ويسرق كان خيرا له من أن يتكلم فى العلم • فانه من تكلم فى الله وفى دينه من غير اتقان العلم وقع فى الكفر من حيث لا يدرى ، كمن يركب لجة البحر وهو لا يعرف السباحة »[1] •

وليس من قبيل المصادفة أن يدون الغزالى مؤلفات فى هذا الصدد عنوانها : محك النظر ، معيار العلم ، ميزان العمل ، المضنون به على غير أهله ، فيصل التفرقة ، الاقتصاد فى الاعتقاد •• الخ كلها حاول

---

(١) عن المرجع السابق ص ٩٢ .

فيها الغزالى أن يركز على المنهج والوسيلة والقدر الذى ينبغى أن يعطى لكل طالب لهذا فان ما أخذ على الغزالى كما جاء على لسان ابن سبعين يحسب للغزالى ولا يحسب عليه وذلك على ضوء ما شرحناه هنا . فالغزالى يرى أن للحقيقة أكثر من مجلى ومظهر ، وأدرك أن هناك علوما لا غبار عليها ، والشرع لا يحرم الاشتغال بها ، وهذه العلوم صادقة بلا شك فى مجالها . ولهذا كان عليه أن يكون له منها موقف القبول الحذر أو المشروط . وباختصار نقول أن الغزالى كان متكلما بقدر ما وجد فى الكلام من حقيقة ، وكان فيلسوفا بقدر ما وجدفى الفلسفة من حقيقة وكان صوفيا بقدر ما وجد الحقيقة فى التصوف ، لان المحك عنده لم يكن اما هذا واما ذاك ، لم يكن الرفض المطلق الاعمى أو القبول المطلق الاعمى ...

وليس من قبيل المصادفة أن يتحدث الغزالى عن أصناف المفكرين فى عصره ، فيتحدث من جملة ما تحدث ، عن المتكلمين والفلاسفة ، كما أنه أيضا تحدث عن المناهج والتى ينبغى أن تتباين تباين الموضوع بحيث لا يستخدم المنهج الرياضى فى البحث عن الالوهية ولا يستخدم العقل فى احساس المحسوس ولا يسعى الى تعقل الشىء بالحس . وحديث الغزالى فى هذا المجال يعنى :

١ — الاعتراف بأهمية علم الكلام (الفلسفة الدينية) والفلسفة كعلمين قائمين لا غنى عنهما .

٢ — ينبغى استخدام المناهج الملائمة لكل مبحث على حده . ومن هذه الناحية لا ينبغى أن نقتصر فى دراسة ما بعد الطبيعة على الحس والعقل ، بل ينبغى أيضا أن نفسح المجال للحدس . فمن ظن أن الكشف مقصور على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة .

٣ — وهذا يعنى أن الغزالى مقر بالمحسوس ومقر بالمعقول ، وقد اعتمد على الحس واعتمد على العقل ، حينما أراد تجاوز العالم المحسوس

مستشرفا سدرة المنتهى ، حيث لا أنا ولا أنت ، حيث لا حس يجدى ولا عقل ينفع •

٤ — والغزالى بهذا لا يقلل — البتة — من قيمة العقل والحس ، كما أنه لا يرفع من شأنيهما على حسا بالبصيرة • بل أن موقف الغزالى هنا أنه نقد ببراعة قدرة الحس وقدرة العقل على الفهم والادراك فحسب•

٥ — بمعنى أن الغزالى قال بالحس وقال بالعقل وقال أيضا بالبصيرة أو الحدس ، وهذا أمر هام للغاية • فهو لم يضحى فى تفتيشه عن العالم المحسوس بالحس ، ولم يكن بوسعه أن يتخلى عنه • كما أنه لم يضحى بالعقل فى ادراك الكليات والاستدلال القياسى وغيره من عمليات منطقية دقيقة • غير أنه طبقا لما سعى اليه من معاينة الله ومكاشفته والصعود اليه رأى أن أنسب وسيلة لذلك هى الحدس الصوفى أو البصيرة أو لغة القلب والوجدان لا لغة الحس والعقل • ومن هذا المنطلق كان هجومه العنيف الموجه الى الحسيين والعقليين الذين يسعون الى الوصول الى هذه المرحلة بالحس والعقل •

٦ — ويرتبط بذلك كله ان للغزالى موقفا واضحا من جهة احتياج العقل للنقل ، ومن جهة نشدان النقل للعقل • فهو يرى أن الواحد منهما لا غنى له عن الآخر » ••• اعلم ان العقل لن يهتدى الا بالشرع والشرع لم يتبين الا بالعقل • فالعقل كالاس والشرع كالبناء ، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء ، ولن يثبت بناء مالم يكن أس •••• فالعقل كالبصر ولن يغنى الشعاع مالم يكن بصر • وأيضا فالعقل كالسراج والشرع كالزيت الذى يمده ، فما لم يكن زيت لم يحصل السراج ومالم يكن سراج لم يضىء الزيت ••• فالشرع عقل من خارج والعقل شرع من داخل وهما متعاضدان بل متحدان وفى موضع آخر يقول « الداعى الى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور ••• فان العلوم العقلية كالاغذية والعلوم الشرعية كالادوية ، والشخص المريض يستضر بالغذاء متى فاته

الدواء فكذلك أمراض القلوب لا يمكن علاجها الا بالادوية المستفادة من الشريعة » (١) •

ولقد كان التطور الروحى لحياة الغزالى تطورا حيا ، كل طور منه يؤدى الى الطور الذى يليه ، واللاحق منه يرتبط بالسابق ، فليس ثمة طفرات فى حياة الغزالى ولكنه صعود فكرى هادىء مرتب ، كل درجة منه ترتبط بما قبلها وتؤدى الى ما بعدها ، حيث ينتهى هذا التدريج وهذه الدرجات الصاعدة عند سطح العالم المحسوس • بعدها ينبغى أن يصعد الانسان بقلبه ويعتمد على بصيرته فى سفره الطويل•

ومن غير المفهوم أن يشيد الغزالى بمباحث المنطق والرياضة والقوانين العلمية ثم بعد ذلك يهاجم هذه المناهج وتلك القوانين • لا يمكن أن يناقض الغزالى نفسه بنفسه لا يمكن له ، وهو من هو فكر واضح ورؤية ثاقبة ، أن يقول فى البداية شيئا ثم يقول فى النهاية غير ما قرر فى البداية • لقد تحدث عن الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها من علوم • وهو قد قبل هذه العلوم من جهة ورفضها من جهة أخرى ••• فقد نبه وحذر من الوقوع فى خطأ منهجى كبير حينما نعمم المنهج المتبع فى هذا العلم أو ذاك لاعجابنا بدقته بحيث نلجأ اليه ونعتمد عليه فى بحثنا لكل الموضوعات الاخرى والتى خص منها البحث فى الالهيات • فهذا النوع من الدراسة من الجائز أن يعتمد المرء فيه على العقل والحس ، لكن ليست هذه هى الوسائل الوحيدة لمعرفة الالوهية ، بل ان الغزالى لا يطمئن اليها وحذر من الوقوع فى شراكها مقررا أن الحدس الصوفى هو الوسيلة الوحيدة التى يستطيع الانسان أن يثق فيها ويطمئن اليها •

هذه هى الملاحظات التى أردنا أن نشير اليها قبل عرض فلسفة الغزالى وهى ملاحظات من شأنها أن تجعلنا نقول نعم : لقد كان الغزالى متكلما مع المتكلمين ، فيلسوفا مع الفلاسفة ثم صوفيا مع الصوفية • والغزالى وصل الى ما وصل اليه من اعتماد على الحدس.

---

(١) الغزالى : معارج القدس ص ٤٦ •

لا بين يوم وليلة ، بل لقد مر فى حياته بأطوار متباينة وأهمها هنا طور الكلام وطور الفلسفة ثم طور التصوف • لم يكن الغزالى مفكرا « جامدا » ولكنه كان طيعا فى مشاربه الثقافية • فقد ذهب الى أن آفة المفكر أن يقف عند حد مذهب معين دون ادراك للمذاهب الأخرى ، كما أن آفته أيضا هى أن يقبل هذا المذهب أو ذاك قبولا أعمى لا لشىء الا لأنه يكره هذا القائل به أو أنه يميل الى هذا المفكر قبل أن يخبر ما ذهب اليه • وهذا خطأ فاحش عند الغزالى •

وجود الله :

من يقرأ آخر كتب الغزالى ، وهو المنقذ من الضلال ، يدرك مباشرة أن فكرة الالوهية كانت هى الفكرة السائدة والمسيطرة على الغزالى كل السيطرة وأنها استولت عليه كله ، فنظر الى الوجود من خلالها وقوم العلوم بالنسبة اليها ، وصاحب الرجال وأقام حلقات العلم من أجلها ، وترك أيضا الأهل والأسرة بسببها •

ونود أن نشير هنا الى أن الغزالى لم يهتم كثيرا باثبات وجود الله ، ولعل عدم اهتمامه هذا يرجع الى أمرين رئيسيين:

الأمر الأول : هو أن الغزالى ، أغلب الظن ، لم يشك فى وجود الله، كما أنه لم ير أحدا له شأن أو وزن فى تاريخ الفلسفة ، قد أنكر الوجود الالهى ذاته • فهو من هذه الناحية لم يجد دافعا قويا كى يخصص أجزاء كاملة للحديث عن اثبات وجود الله كما فعل بالنسبة لبعض المباحث الأخرى • نقول ذلك ونحن نضع فى حسباننا موقف الفلسفة اليونانية واليهودية وغيرها من مشكلة الالوهية ، لأن الخلاف بين الغزالى من جهة وبين هذه الاتجاهات من جهة أخرى ، كان متعلقا بشأن فهم الغزالى المتميز للوحدانية عن فهم الآخرين الذين جادلهم وناقشهم ووقف لهم بالمرصاد •

الأمر الثانى : هو أن الغزالى خصص عدة مباحث من أعماله

لمصارعة الفلاسفة فى بعض القضايا التى كفرهم فيها ، وكان من جملة هذه القضايا مشكلة قدم العالم عندهم • فقد تحدث الغزالى عن الخلاف بينه وبينهم ، حيث انتهى الى بيان تهافت رأيهم ، وذلك من خلال براهينه القوية على حدوث العالم (كما سنرى) • ولا شك أن الأدلة الخاصة باثبات حدوث العالم عند الغزالى تشير ، من جهة أخرى ، الى الوجود الالهى • أى أن الأدلة التى ساقها على حدوث العالم وعدم أزليته تتضمن أيضا اثبات الوجود الالهى • ولهذا فقد اكتفى الغزالى باثبات حدوث العالم حتى يتأكد من جهة أخرى القول بوجود الله • لأن الدليل على حدوث العالم يتضمن الدليل على اثبات الله كمحدث لهذا العالم •

ومن خلال قراءة المؤلفات الغزالية سوف يتضح لنا أن الغزالى ، فى اثباته لوجود الله ، قد اعتمد على الدليل الكونى • كما أنه أيضـــا قد اعتمد على الدليل الوجودى • لقد اعتمد ، فى اثباته لوجود الله على النظر فى هذا العالم المحسوس وما يعتوره من حركة وتغير وفساد وفعل وانفعال وتقدم وتأخر ••• لكى ينتهى الى اثبات وجود الله كمبدع لهذا العالم كله •• وهو أيضاً قد اعتمد على الدليل الوجودى فى اثباته لله حينما تحدث عن النور الداخلى وعن فطرية المعرفة (بما فى ذلك معرفة الله) وكيف أن الله يشرق بنوره وعلمه على النفس الانسانية فتطالع على مرآتها الوجود الالهى • وهذا طريق لا يتيسر الا للمجاهدين الذين يسعون الى تصفية النفس الانسانية من شوائب العالمين : المحســـوس والمعقول ، فتطالع بعد تصفيتها الوجود الالهى •

ففى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » نراه يثبت وجود الله على النحو التالى : « كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث !! فيلزم منه أن له سببا • وشرح ذلك : أن كل موجود اما متحيز أو غير متحيز ، وان كل متحيز ، ان لم يكن فيه ائتلاف ، فنسميه جوهرا فردا ، وان ائتلف الى غيره سميناه جسما ، وأن غير المتحيز اما أن يستدعى وجوده جسما يقوم به ونسميه الأعراض أو لا يستدعيه ، وهو الله سبحانه وتعالى •• وأما ثبوت الأجسام وأعراضها فمعلوم بالمشـــاهدة ولا يلتفت الى من

ينازع فى الأعراض ... فان قال : انما أنازع فى قولك : ان كل حادث فله سبب ، فمن أين عرفت هذا ؟ فنقول : ان هذا الأصل يجب الاقرار به فانه أولى ضرورى فى العقل ومن يتوقف فيه فانما يتوقف لأنه ربما لا ينكشف له ما تريده بلفظ الحادث ولفظ السبب واذا فهمها صدق عقله بالضرورة بأن لكل حادث سببا ، فانا نعنى بالحادث ما كان معدوماً ثم صار موجودا ... »(١)

وقد عرض الغزالى هذا الدليل بصورة أخرى على الوجه التالى :

اذا قلنا ان العالم حادث أردنا بالعالم الآن الأجسام والجواهر فقط ، فنقول : كل جسم فلا يخلو عن الحوادث ، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فيلزم منه أن كل جسم فهو حادث .

فان قيل : لم قيل ان كل جسم حادث أو متحيز فلا يخلو عن الحوادث ؟

قلنا : لأنه لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان .

فان قيل : ما الدليل على أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث .

قلنا : لأن العالم لو كان قديما ، مع أنه لا يخلو من الحوادث لثبتت حوادث لا أول لها ، وللزوم أن تكون دورات الفلك غير متناهية الاعداد ، وذلك محال لأن كل ما يفضى الى المحال فهو محال(٢)

ويوضح الغزالى فى احيائه أن هذا الدليل موجود فى القرآن الكريم . فقد قال تعالى : « ألم نجعل الأرض مهادا والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلناكم سباتا ، ، وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشا ، وبنينا فوقكم سبعا شدادا وجعلنا سراجا وهاجاً وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا »(٣) .

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٥ — ١٦ — عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٦٦ .

(٢) المرجع السابق ص ١٧ .

(٣) سورة النبا ٦ — ١٤ .

وقال تعالى « ان فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لآيات لقوم يعقلون »(١). وقال تعالى « .. ألم تروا كيف خلق الله سبع سموات طباقا وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا ، والله أنبتكم من الارض نباتا ثم يعيدكم فيها ويخرجكم اخراجا ... »(٢) . وقال سبحانه « أفرأيتم ماتمنون ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون .. (٣) ويضيف الغزالى الى ذلك قوله « فليس يخفى على من معه أدنى مسكة من عقل اذا تأمل بأدنى فكرة مضمون هذه الآيات وأدار نظره على عجائب خلق الله فى الارض والسموات وبدائع فطرة الحيوان والنبات أن هذا الامر العجيب والترتيب المحكم لا يستغنى عن صانع يدبره وفاعل يحكمه ويقدره ، بل تكاد فطرة النفوس تشهد بكونها مقهورة تحت تسخيره ومصرفة بمقتضى تدبيره ، ولذلك قال الله تعالى « أفى الله شك فاطر السموات والارض (٤) » .

وفى كتابه « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » نجد أن الغزالى — متابعا فى ذلك الفارابى وابن سينا من قبله — قد اعتمد أيضا على برهان الممكن والواجب ، وهو البرهان الذى لا يعتمد ، فى رأينا ، على النظر فى العالم الخارجى بقدر ما يعتمد على التقسيم العقلى المنطقى الخالص . لان الشىء ، كما ذكرنا من قبل فى حديثنا عن الفارابى وابن سينا — اما أن يكون ممكنا أو واجبا بغيره أو واجبا بذاته . هذه كلها احتمالات وفروض لا علاقة لها بالواقع العينى ،

---

(١) البقرة ١٤٦ .

(٢) نوح ١٥ .

(٣) الواقعة ٥٩ .

(٤) سورة ابراهيم ١٠ ، وراجع الجزء الاول من الاحياء من كتاب قواعد العقائد ص ١٠٥ .

وهى تماثل قول القائل الشيء اما أن يكون موجودا أو معدوما ، والانسان اما أن يكون رجلا أو امرأة ... الخ وعلى ذلك انتهى الغزالى الى أن العالم بجملته كان ممكنا ثم أصبح واجب الوجود بغيره الذى هو (هذا الغير) الذات الالهية . لأن الشيء لا يمكن أن يحقق لنفسه صورة لم تكن محققة له فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، ولذلك فان الله موجود يقول الغزالى « ان الموجود اما أن يكون واجب الوجود أو ممكن الوجود . وممكن الوجود لا بد أن يتعلق بغيره وجودا ودواما . والعالم بأسره ممكن الوجود ، فيتعلق بواجب الوجود » (١) .

كذلك فاننا نستطيع أنه نلمس الدليل الفطرى على معرفة الله ، وهو الدليل الوجودى عند الغزالى ، فى بعض رسائله كالرسالة اللدنية ومشكاة الانوار . فهو بعد أن بين شروط المريد وما ينبغى أن يكون قد تخطاه من عقبات بتحصيله أكبر قدر من المعرفة حتى يجلى مرآة نفسه : ومن حيث انه ينبغى أن يكون صادق النية ، حينئذ يكفى أن ينظر هذا المريد فى أعماقه حتى يرى الله بكماله ونوره وعلمه قد تجلى وأشرق عليه وغمره بنوره ، لان العلم اللدنى « هو الذى لا واسطة فى حصوله بين النفس وبين البارى جل شأنه .. »

معنى هذا كله أن الغزالى يقول بوجود طريقين للدلالة على وجود الله :

أما أن ننظر فى السموات والارض وما خلق الله !!

وأما أن ننظر فى أنفسنا لكى نبصر وجود الله .

هنا اذن نجد طريقين لا ثالث لهما : الطريق الذى يبدأ من النظر فى المحسوسات والآخر الذى يصفى المحسوسات ويحول بينها وبين شغل النفس الانسانية ، حيث تكون ، حينئذ ، صافية ومهيأة لكى ينفجر من أعماقها الوجود الالهى الذى شهدت به وهى فى عالم الذر حيث سألها

---

(١) الغزالى : معارج القدس ص ١٤٢ .

الله : ألست بربك ، قالت : بلى • ويرى الغزالى أن الطريق الاول هو طريق الحكماء والفلاسفة ، اما الطريق الثانى فهو طريق الانبياء والاولياء (الصوفية) •

أما عن الصفات الالهية ، فمن المعروف أن الغزالى أحد نجـــوم المدرسة الاشعرية ولهذا فان رأيه فى الصفات هو نفس رأى الاشاعـرة حيث رفضت موقف المعتزلة حينما ذهبت الى أن الصفات الالهية عين الذات وأنها حادثة • لقد كان رأى الغزالى ، كما هو الحال بالنسـبة للاشاعرة جميعا كالباقلانى والجوينى وغيرهما أن الصفات الالهيـــة أزلية ولا يمكن أن تكون حادثة لان ذلك يعنى تعطيل الله عن صفاته •

كذلك فان هذه الصفات ليست عين الذات وليست غير الذات بـــل هى خصائص قائمة بالذات الالهية ، ليست هى الله وليست مخالفــة لله • فالله ليس هو علمه ، والعلم الالهى لا يختلف عن الله (١) •

واذا كان لنا أن نلخص الصفات الالهية لقلنا :

١ — ان الله أو واجب الوجود ليس عرضاً ، لأن العرض أولا لا يحل الا فى الاجسام والله ليس جسما ، والعرض ، من جهة أخرى ، يزول بزوال الجسم ، وليس كذلك الله •

٢ — ان الله ليس جسما : أولا لان الجسم محسوس والله ليس محسوسا • وثانيا : الجسم مكون من أجزاء والله ليست له أجزاء • كذلك فان الجسم معلول من حيث أن أجزاءه منضمة بعضها الى البعض الآخر ، والله ليس معلولا لان هذا الانضمام يقتضى علة ومعلولا ، فاعلا ومنفعلا • الجسم يفسد لانه مركب والله بسيط لا يفسد • الجســـم له مادة وصورة وليس الله كذلك •

٣ — ان الله ليس كالصورة المألوفة لان هذه متعلقة ضرورة بالمـــادة

---

(١) راجع بالتفصيل كتابنا : علم الكلام ومدارسه ، الفصل التاســع ، مشكلة الصفات الالهية بين المعتزلة والاشاعرة .

وليس كذلك الله • كما أنه ، من جهة أخرى ، ليس كالمادة المألوفة لانهـا محل للصورة ولا توجد الا معها ، وليس كذلك الله •

٥ — ان تعلق الكائنات بالله يختلف عن الكائنات بعضها ببعضها الآخر • فالعلاقة بين الكائنات علاقة متبادلة ، بمعنى أن كل واحد منهـا يكون علة ومعلولا : فالاب علة للابن ، لكن الابن أيضا علة فى كون الاب أبا وهكذا •••• أما الله فلا تتعلق به الكائنات على هذا الوجه • فهو فاعل لا منفعل ، علة لا معلول ، واجب بذاته وليس واجبا بغيره • ويرتبط بذلك أن العلاقة بين الله والعالم أو الاشياء ليست علاقة تضايف لان العالم فى حد ذاته ممكن من غير الله واجب بوجوب الله اياه • ومن ثم فلا توجد علاقة من هذه الناحية ، لان التضايف يقتضى وجود طرفين معا ، لكن الله قبل أن يخلق العالم لم يكن ثم الا هو سبحانه بعبارة أخرى فان الله واجب الوجود بذاته سواء وجد العالم أو لم يوجـد •

٦ — لا يوجد الا رب واحد لهذا العالم ، فلا شريك له سبحانه • فكما أنه لا يوجد للبدن الا نفس واحدة ، فكذلك لا يوجد لهذا العالم الا اله واحد ، اذ «لو كان واجب الوجود اثنين فبم يتميز أحدهما عن الآخر ، فان كان بعارض فيكون كل واحد منهما معلولا ، وان كان بذاتى فيكون مركبا ولا يكون واجب الوجود »(١) •

٧ — وينبغى أن يوضع فى الحسبان أيضا أن كل ما عدا الله فانـه حادث عن الله • ويرتبط بذلك كل الارتباط أن يرد الى الله كل ما فى العالم من خير وجمال وكمال •

ولقد تابع الغزالى تقسيم الصفات الذى كان شائعا لدى المتكلمين، وأقصد ذلك التقسيم الذى يصنف الصفات الالهية ثلاثة أصنـاف (وقد يقول البعض بوجود أربعة أصناف) :

(١) الصفات السلبية وهى : القدم ، المخالفة للحوادث ، القيـام بالنفس ، الوحدانية ثم البقاء •

---

(١) معارج القدس ص ١٤٢ •

(ب) صفات المعانى وهى : القدرة ، العلم ، الحياة ، الارادة ، الكلام الالهى ، السمع ، ثم البصر .

(جـ) الصفات النفسية وهى صفة الوجود (١) .

العلم الالهـــى :

أما عن العلم الالهى فيقول الغزالى انه سبحانه عالم بجميـــع المعلومات ، محيط بما يجرى فى تخوم (حدود) الارضين الى أعلى السموات ، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ، بـل يعلم دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء فى الليلة الظلماء ، ويدرك حركة دبيب فى جو الهواء ويعلم السر وأخفى ، ويطلع على هواجس الضمائر وحركات الخواطر ، وخفيات السرائر ، بعلم قديم أزلى ، لـم يزل موصوفا به فى أزل الازال ، لا بعلم متجدد حاصل فى ذاته بالتحـول والانتقال »(٢) .

ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات : الموجودات والمعدومات فان الموجودات منقسمة الى قديم وحادث والقديم هو الله ، وكل ما عداه حادث . وهو عالم ذاته بذاته . ومن هو كذلك فهو أعلم بغيره لان غيره من صنعه ، فكيف لا يعلم ما خلق ، وكيف تعزب عن الصانع صناعتـــه ، وعن الخالق خلقه ... ان من رأى خطوطا منظومة تصدر على الاتساق من كاتب ، ثم استراب فى كونه عالما بصنعة الكتـــابة كان ســـفيها فى استرابته .

ولكن السؤال الآن : هل لمعلومات الله نهاية ؟

يجيب الغزالى بقوله : لا ، فان الموجودات فى الحال وان كانـــت متناهية فالممكنات فى الاستقبال غير متناهية ، ويعلم أن الممكنـــات

---

(١) راجع : علم الكلام ومدارسه ص ٢٧٥ — ٣٢٤ .

(٢) الغزالى : الاربعين فى أصول الدين ص ٥ — مكتبة الجندى بالقاهرة (بدون تاريخ) .

التى ليست بموجودة أنه سيوجدها أم لا يوجدها ، فيعلم اذا ما لا نهاية له • بل لو أردنا أن نكثر على شيء واحد وجوها من النسب والتقديرات لخرج عن النهاية والله تعالى علم بجميعها •• »(١) •

والغزالى قد ركز على صفة العلم الالهى لانها من جملة المسائل التى كفر الغزالى فيها الفلاسفة ، لانه يرى أن الفلاسفة وقد قالوا لان الفيض أو الصدور لم يحدث بارادة الله وقدرته ، بل حدث حدوثا آليا تلقائيا • فقد خاطب الغزالى الفلاسفة بقوله « ••• فأما أنتم فاذا نفيتم بنظرية الفيض والصدور ، فانهم بذلك ينفون العلم الالهى بالجزئيات الارادة والاحداث وزعمتم أن ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع ، فأى بعد فى أن تكون ذاته ذاتا من شأنها أن يوجد منها المعلول الاول فقط ثم يلزم من المعلول الاول المعلول الثانى الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها بنظرية افيض والصدور ، فانهم بذلك ينفون العلم الالهى بالجزئيات لان الفيض والصدور لم يحدث بارادة الله وقدرته ، بل حدث حدوثا آليا السخونة ، والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره ، بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه • وقد بينا من مذهبهم أنه لا يعرف غيره ••• »(٢) • ونحن نعلم أن الفلاسفة يذهبون الى أن الله يعلم الموجودات بعلم كلى لا بعلم جزئى لان من شأن العلم الجزئى ، فى زعمهم ، أن يجعل علم الله مستفادا من المعلوم ، ومن ثم لا يكون علمهأزليا • ثم ان حدوث العلم لله يعنى الانفعال والانتقاش ولا يصح ذلك بالنسبة الى الله • لهذا فان العلم الالهى علم كلى فهو يعقل ذاته ، ومن خلال تعقله لذاته يعقل أجناس الموجودات والتى تتضمن فى زعمهم النوع والفرد •••• هنا يرفض الغزالى هذه النظرية • فهو يرى أنه لا يصح أن يعلم المرء أو الله الشيء

---

(٢) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ٥١ .

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٢ ٥ — مصطفى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٣١٩ هـ — القاهرة .

قبل حدوثه وأثناء حدوثه وبعد حدوثه بعلم واحد ومن جهة واحدة ، لان الامكان غير الوجود ، الذى يختلف بدوره عن الفساد فيما بعد . ولهذا عالج الغزالى مشكلة العلم الالهى على الوجه التالى : لو أن الله خلق لنا علما الآن بأن شيئا سيحدث بعد شهر مثلا ، فان حدوث الشىء بعد شهر ليس جديدا بالنسبة لنا مادام علمنا سابقا عليه ، وليس ثمة تغيرا طرأ على العالم هنا ، لان ما حدث جاء مطابقا للعلم . ولهذا فان الله تعالى له علم واحد بوجود كسوف الشمس مثلا فى وقت معين ، وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون ، وهو بعينه عند الوجود علم بالكون ، وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء ، وأن هذه الاختلافات ترجع الى اضافات لا توجب تبدلا فى ذات العلم ، فلا توجب تغيرا فى ذات العالم، وأن ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة . فان الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع الى قدامك ثم الى شمالك ، فتتعاقب عليك الاضافات، والمتغير ذلك الشخص المنتقل دونك . وهكذا ينبغى أن تفهم الحال فى علم الله تعالى . فانا نسلم أنهيعلم الاشياء بعلم واحد فى الازل والابد، والحال لا يتغير ، وغرضهم نفى التغير ، وهو متفق عليه »(١) .

٢ ـ مشكلة العالم

اننا نرى أن شهرة الغزالى وذيوع صيته واهتمام المؤرخين والفلاسفة به يرجع فى المقام الاول الى موقفه من الفلسفة بوجه عام. وعندى أيضا أن مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة من أهم الاعمال «المحكمة» التى الفها الغزالى وهى بلا شك تحتل المكانة الاولى فى جملة اعماله الممتازة . وهو فى كتابه « مقاصد الفلاسفة » يتحدث حديث خبير كبير بالفلسفة ، فقد دون فى هذا الكتاب المسائل الرئيسية التى آمن بها الحكماء حتى عصره . وقد سعى الى اثبات آراء الفلاسفة ببراهين عقلية خالصة يصعب على غير الغزالى أن يوردها مهما كان شأنه فى تاريخ الفلسفة . ولعل هذا هو السبب فى أن نفرا من المؤرخين ذهب الى أن الغزالى فيلسوف فى المقام الاول ، لانه يصعب على غيره

---

(١) الغزالى : التهافت ص ٥٥ .

(أقصد على من لم يكن فيلسوفا كبيرا) أن يكتب « مقاصد الفلاسفة » بهذه الطريقة الملفتة للنظر والتى تشير الى فيلسوف من طراز رفيع • فلم يسبقه أحد فى عرض آراء الفلاسفة بهذا الوضوح وتلك الدقة •

غير أن هذا الرأى السابق القائل بأن الغزالى فيلسوف ، قوبل باعتراض كبير ، وقد تمثل هذا الاعتراض بذلكم الكتاب الهام الذى ألفه الغزالى أقصد « تهافت الفلاسفة » ، الذى حطم فيه ما سبق أن قرره على لسان الفلاسفة فى مقاصدهم • والحقيقة أن براعة الغزالى قد تجلت فى البرهنة على الفكرة ونقيضها فى وقت واحد : لقد تجلت براعته فى اثبات خلود النفس ونفيها فى وقت واحد وكذلك مسألة القول بقدم العالم وحدوثه ، والحرية الانسانية والجبر ••• الخ •

وينبغى أن أشير فى هذا الصد ، قبل الحديث عن مشكلة العالم بين الغزالى وبين الفلاسفة الى أمر هام وهو أن تهافت الفلاسفة للغزالى مساو تماما لنقد العقل الخالص ، بل ومساو بصورة عامة لما ذهب اليه كنت من حديث عن نقائض العقل ، لأن نقائض العقل يمكن أن تترجم أيضا بـ « تهافت العقل » • فاذا كان كنت قد هدف من الحديث عن نقائض العقل الى بيان أن العقل يثبت الشىء ونقيضه فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، وهذا دليل على عجزه وقصوره اذا اقتحم بعض الميادين التى لا ينبغى له أن يقحم نفسه فيها ، فان الغزالى أيضا قد هدف الى ذلك من قبل بعدة قرون • فمقاصد الفلاسفة مضافا اليها تهافت الفلاسفة ينتج لنا نقدا رائعا للعقل الخالص • والغزالى فى هذين الكتابين ، أثبت الشىء ونقيضه فى وقت واحد ومن جهة واحدة ، وهذا دليل على قصور العقل وعجزه كما فعل كنت • واذا كان الفيلسوف الالمانى قد تحدث عن مقولات الذهن الاولية أو الشروط الترنسندنتاليه وغيرها مما لا يشق من التجربة ، لكنها تطبق على التجربة أقول ان الغزالى قد ذهب الى ذلك من قبل أيضا • بل أكثر من هذا نجد أن عظمة الغزالى ، وقبله فلاسفة الاسلام ، قد تجلت فى تمييزهم بين الشىء فى ذاته وبين الاشياء كما تبدو لنا • فالعقل بقواه وملكاته وشروطه يتعامل

مع الاشياء كما تبدو له • أما الشيء فى حد ذاته (النومينا) فلا يستطيع العقل أن يدركه أو يعلم عنه شيئا • فالشيء يظهر للعقل بمظهر ما ، وهذا الظهور يخفى شيئا آخر لا أدركه • بعبارة أخرى ان الظاهر يحيل الى الباطن ، والباطن يختفى خلف الظاهر ، والعقل يعجز عن ادراك الباطن• هذه مسألة صال فيها كنت وجال هو وحكماء الاسلام من قبل • وقد ذكرنا للفارابى وابن سينا نصوصا واضحة فى هذا الصدد • كما أننا أشرنا أيضا الى تحديدهم للفلسفة ، وذكرنا أن ما امتازوا به فى هذا التحديد هو اصرارهم على القول أنها علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان • فطاقة الانسان هنا مقصود بها ادراك الاشياء الظاهرة للعقل ، ادراك الاشياء كما تبدو ، لكن هذه الطاقة تعجز عن النفاذ الى الشيء فى ذاته ، تعجز عن ادراك الاشياء كما هى •

أمر آخر أود أن أشير اليه بوضوح وأؤكد عليه وهو رغم أن كنت بين تهافت العقل وتناقضه الا أن أحدا لم يخرجه من ذمرة الفلاسفة ولم يقل بأنه ليس فيلسوفا ، فرغم تحطيمه للعقل الا أنه حطمه بالعقل • وهو قد وقف هذا الموقف النقدى من العقل لكى يوضح حدوده وقدراته • لان كانت رفض العقل وبين تهافته فى بعض المجالات ، لكنه وثق فيه كل الثقة فى المجالات الاخرى • اذا كان الامر كذلك بالنسبة الى الفيلسوف الالمانى الكبير « كنت » ومن على شاكلته سواء كان قبله وبعده، فلم لا يكون الامر كذلك بالنسبة الى الامام الغزالى ، لماذا لا نقول أنه بين تهافت العقل فى بعض المسائل لكنه أقر بقدرته ووثق فيه فى بعض المسائل والمجالات الاخرى ، وقد رأينا ذلك فى موقفه من العلوم ومن أصناف المشتغلين بهذه العلوم ، وكيف أن العلم فى حد ذاته لا غبار عليه ولا ضرر منه ، لكن الضرر ، كل الضرر ، والخطأ كل الخطأ ، هو أن نستخدم وسائل غير مناسبة لموضوعات لا قبل لها بها ، أو السعى نحو تطبيق مناهج خاصة بمباحث معينة على مباحث أخرى لا ينبغى أن تطبق عليها مثل هذه البراهين • لان العقل حينذاك سوف يكون جاحدا ومتناقضا ، وهذا هو الذى حدث فى بعض المسائل التى ناقشها الغزالى مع الفلاسفة كقدم العالم وخلود النفس والعلم الالهى وغيرها •••• الخ •

الغزالى اذن فى مقاصد الفلاسفة وفى تهافت الفلاسفة كان فيلسوفا يقديا من الطراز الأول • وهو لم يسع لوأد العقل ، فكيف يجهن العقل بالعقل ، كيف يسعى الى أن يحطم أعز وأغلى ما وهب الله الانسان • ان الغزالى أراد ، فحسب ، أن يعيد العقل الى رشده وأن يذكره بحدوده وبوضعه فى هذا الكون وأنه ليس سيد الموقف ، أراد أن يبين عجز العقل اذا ما قورن بالعقل الالهى وبالحكمة الالهية • وهذا هو موقفه الحقيقى من مشكلة العقل ، أقصد الفلسفة ، ومن هنا أيضا نفهم قول القاضى أبو بكر بن العربى (تلميذ الغزالى) حيث قال : « شيخنا أبو حامد دخل فى بطون الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر • وحكى هو (القاضى أبو بكر) عن أبى حامد الغزالى نفسه أنه كان يقول : أنا مزجى البضاعة فى الحديث »(١)

على ضوء ذلك سوف نعرض الآن رأى الغزالى فى مشكلة العالم وموقفه من الفلاسفة القائلين بقدمه •

ولعل مشكلة قدم العالم من أهم المشكلات الكبرى بين الفلاسفة القائلين بها وبين أصحاب الديانات ومنهم الغزالى • وقد جمع الغزالى حجج الفلاسفة كلها فى أربع أدلة ثم رد على كل دليل منها • وينبغى أن يعظم الغزالى لأنه عرض هذه الادلة بأمانة وموضوعية وحياد يحسب له• ويعجب المرء كيف فهم الغزالى هذه الادلة المتعلقة بقدم العالم فهما دقيقا مع أنه رافض لها • أليس حب المرء للشىء يعميه عن الجوانب الاخرى ، ألم يحل حب الغزالى للدين وميله له عن تقديم الادلة القائلة بقدم العالم بهذه القوة وهذا الاحكام المنطقى !! •

---

(١) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل — الجزء الاول — القسم الاول ص ٥ تحقيق د . محمد رشاد سالم — دار الكتب المصرية سنة ١٩٧١م وراجع د . بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الاوروبى الحديث ط١ سنة ١٩٦٥

الدليل الأول(١) :

قال الفلاسفة : يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لأنا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا ، فانما لم يصدر منه لانه لم يكن للوجود مرجح ، بل كان وجود العالم ممكنا امكانا صرفا . فاذا حدث بعد ذلك لم يخل اما أن يتجدد مرجح أو لم يتجدد . فان لم يتجدد مرجح بقى العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح فمن محدث ذلك المرجح ولم حدث الآن ولم يحدث من قبل ، فالسؤال فى حدوث المرجح قام . وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنها شىء قط واما أن يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترك عن حال الشرع فهو محال .

وتحقيقه أن يقال : لم لم يحدث العالم قبل حدوثه ؟ لا يمكن أن يحال على عجزه عن الأحداث ولا على استحالة الحدوث . فان ذلك يؤدى الى أن ينقلب القديم من العجز الى القدرة ، والعالم من الاستحالة الى الامكان ، وكلاهما محالان . ولا يمكن أن يقال لم يكن قبله غرض ، ثم تجدد غرض . ولا يمكن أن يحال على فقد آلة ثم على وجودها .

---

(١) راجع فى هذا الصدد تهافت الفلاسفة الذى سوف نعتمد عليه فى عرض رأى الغزالى فى حدوث العالم بعد عرضه لموقف الفلاسفة القائلين بقدمه . وراجع أيضا فى هذا الصدد د . عبد الرحمن بدوى : دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى الحديث وخاصة الجزء الخاص بـ « الغزالى ومصادره الدينية » ص ١٥٠ وما بعدها وكذلك : الأفلاطونية المحدثة عند العرب للدكتور بدوى ص ٣٤ — ٤٢ ، وكالة المطبوعات — الكويت سنة ١٩٧٧ حيث يتحدث د . عبد الرحمن بدوى عن الاصول اليونانية التى شكلت الاتجاه الفلسفى عند الغزالى والتى أفاد منها رده على الفلاسفة القائلين بقدم العالم . وينبغى أن نكون على حذر من نسبة بعض الافكار الاسلامية لما يماثلها أو يشابهها فى الفلسفة اليونانية . كما أننا لا ينبغى أيضا ، وقد فقدت هذه المصادر اليونانية أن نحيل هذه الاعمال التى يوحى أنها ليست اسلامية خالصة الى أصول يونانية .. فهناك احتمال كبير قائم وهو أن يكون اصحابها من المسلمين لكنهم وضعوا لها اسماء أخرى لاسباب متعددة لا تخفى على كل مشتغل بالفلسفة .

بل أقرب ما يتخيل أن يقال : لم يرد وجوده قبل ذلك ، فيلزم أن يقال حصل على وجوده لأنه صار مريدا لوجوده بعد أن لم يكن مريدا ، فيكون قد حدثت الارادة ، وحدوثها فى ذاته محال ، لأنه ليس محل الحوادث ، وحدوثه لا فى ذاته لا يجعله مريدا • ولنترك النظر فى محل حدوثه البين ، فانما الاشكال فى أصل حدوثه وأنه من أين حدث الآن ، ولم يحدث قبله : أحدث الآن لا من جهة الله ؟ فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لا صانع له ، والا فأى فرق بين حادث وحادث؟ وان حدث باحداث الله فلم حدث الآن ولم يحدث قبل ؟ ألعدم آلة أو قدرة أو غرض أو طبيعة ، فلماذا تبدل ذلك بالوجود وحدث ؛ وعاد الاشكال بعينه • أو لعدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية • فاذن قد تحقق بالقول المطلق أن صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو آلة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لأن الكلام فى ذلك التغيير الحادث كالكلام فى غيره ، والكل محال • ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة »[1]

تحليل هذا الدليل :

وشرح هذا الدليل هو أن الفلاسفة يقولون بقدم العالم وأزليته جنبا الى جنب مع أزلية الله •• لماذا ؟ لانهم يعتقدون أن كل شروط الايجاد كانت متوافرة من الازل • فالله عالم من الازل بايجاد العالم ، وهو كذلك قادر على ايجاده من الازل ، ومريد أيضا لايجاده من الازل • ومن جهة أخرى (جهة العالم) ليس هناك ما يمنع من وجوده من الازل • أى أنه ليس هناك مانع فى أزلية العالم ومن ثم يكون العالم أزليا أزلية الله • ذلك اننا لو سلمنا بوجود مانع لايجاده من الازل ، فان هذا المانع ينبغى أن يظل موجودا من الازل ، ومن ثم لا يوجد العالم •

أما اذا رفع هذا المانع فان سؤال الفلاسفة هو : من الذى رفعه ،

(١) الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ٧ •

هل الله أم غير الله ؟ اذا كان الله قد رفعه فان السؤال هو : لماذا رفع الله هذا المانع الآن ولم يرفعه من قبل ، لماذا لم يبقى الله عليه ؟ هذا الى جانب أن هذا المانع اذا كان من عمل الله فلماذا وضعه من الازل ثم غير رأيه ورفعه فأحدث برفعه العالم ؟

ويرى الفلاسفة أن العالم ينبغى أن يكون قديما لان سنة الله أزلية وهو لا يغير ارادته بحيث نقول انه لم يكن مريدا ثم صار مريدا • لأن هذا القول اذا كان جائزا بالنسبة للكائنات القاصره المتناهية العلم ، فانه لا يصح فى حق الله باعتباره كائنا يتصف بالعلم المحيط وبالقدرة على كل مقدور وأنه مريد لكل مراد • لهذا فان ارادة الله ينبغى أن تكون أزلية ، ومن ثم فان العالم ، وهو مراد ، ينبغى أيضا أن يكون أزليا •

ان العالم لا يمكن أن يكون حادثا لامر يرجع اليه كأن يقال كان ممتنعا وجوده ثم صار الامتناع ممكنا لان هذا أمر لا يفهم • لان الامتناع الازلى ينبغى أن يظل كذلك الى الابد • ثم ان الممتنع لا يصير ممكنا البتة • أضف الى ذلك : من الذى رفع هذا الممتنع ،قلنا انه ليس الله• بقى أن يكون العالم أو كائن آخر هو الذى رفع هذا الامتناع • ومن المحال أن يكون العالم لان الشىء لا ينقل نفسه بنفسه من الامتناع الى الامكان • كذلك لا يمكن أن يقال ان هناك كائنا آخر ، غير الله ، هو الذى رفع هذا الامتناع ، لأن هذا القول يتضمن وجود قديمين أى الهين ، ومن ثم لا يكون الله وحده قديما • كذلك لا يمكن أن يقال ان الله قد رفع هذا الامتناع بعد أن وضعه لأن البداء على الله محال • ولا يمكن أن يقال : ان الله كان عاجزا عن ايجاد العالم ثم صار قادرا ، لأن الله من صفاته أنه قادر • ثم أنه اذا كان الله عاجزا فمن الذى جعله قادرا !! هل هناك اله غيره ومن ثم لا يصح أن يكون هو الاله ؟ كذلك لا ينبغى أن يقال لم يكن لدى الله غرض فى ايجاده ثم حدث الغرض أو القصد من ايجاده، لان الحدوث لا يصح على الله الكامل •ذلك أن أحوال الله كلها ثابتة ، فاذا تجدد غرض ، فلماذا تجدد ، ومن الذى جدد هذا الغرض ، وما هى

الدوافع خلف حدوث هذا الغرض ٠٠ ٠٠ لهذا من المحال أن يقال لم يكن له غرض ثم صار له غرض فى ايجاد العالم ٠ بقى أنه لا ينبغى أن يقال ان العالم حدث لا من جهة الله ، لأنه لا شىء يحدث بدون علم الله ، كما أنه لا شىء يحدث من تلقاء نفسه ٠ فلو أن كل شىء يحدث بذاته هكذا ، لرأينا الموجودات الآن تحدث من تلقاء نفسها وليس هذا صحيحا ٠٠٠ الخ ٠

على ضوء ذلك قرر الفلاسفة استحالة صدور حادث عن قديم الذى هو الله ، ومن ثم كان من رأيهم أن العالم أزلى قديم وأنه ملازم لله ملازمة الظل للشخص وملازمة حركة الخاتم لحركة الاصبع الموجود به ٠

رد الغزالى على هذا الدليل :

سوف نلاحظ هنا فى رد الغزالى على الدليل السابق وتميزه عن الفلاسفة هو أنه يرفض فى رده عليهم هذه النظرة التشبيهية التى تصور الله فاعلا على النمط الذى يفعل به البشر فالخطأ الذى ارتكبه الفلاسفة هو أنهم تصوروا الله مماثلا للانسان من حيث أن كليهما مريد وقادر وعالم ٠٠٠٠ ومن حيث أن المرء يفعل لهدف وقصد ، وذلك تحت تأثير عوامل متعددة ، وبما أن الله ليس كذلك ، فينبغى أن يكون أزليا٠ هنا نجد أن الفلاسفة شبهوا الله بالانسان فى ناحية وفصلوا بينه وبين الانسان فى ناحية أخرى ٠ وكان سؤال الغزالى لماذا لا يشبه الله الانسان فى حدوث فعله عنه ولا يشبهه فى الدافع الى هذا الفعل ٠ بمعنى أن الغزالى يرى أن الايجاد يقتضى بطبيعته الأحداث ٠ فالانسان ، كفاعل ، يتضمن حدوث أثره عنه ٠ لكن الانسان باحداثه لافعاله يكمل ذاته عن طريق الفعل ، لكن الله كامل بذاته من الازل ٠ فحدوث أفعاله سبحانه عنه لا ينبغى أن يؤخذ كدليل على أنه يكمل ذاته ويحققها عن طريق الفعل ٠ أضف الى ذلك أن الغزالى ، مع رفضه هذه النظره التشبيهية والتى على غرارها رفض الفلاسفة القول بحدوث العالم ، فان

رأى الغزالى هنا هو أن هذه النظرة التشبيهية تفضح موقف الفلاسفة وتعريه أمام العقل . بمعنى أن الانسان يمتاز عن الكائنات الاخرى بالعلم والارادة . ومن شأن الارادة الاختيار والتمييز . وقد يختار المرء شيئا ما دون أن يكون هذا « المختار » أفضل من المتروك ، لا لشىء الا لضرورة الاختيار . فلو أن الصانع صنع لى خاتمين مماثلين كل المماثلة فان اختيارى هنا واحدا منهما لا يعنى أكثر من ضرورة الاختيار فحسب ، ولا يرجع تميز أحدهما عن الآخر . لانا نعلم أن الارادة صفة من صفات الكمال البشرى ، وهى من باب أولى تدل على الكمال الالهى . ومن هنا كان موقف الغزالى فى رده على الفلاسفة فهو يرى أمرين :

الاول :

أن يقال للفلاسفة « لم تنكرون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، وأن يستمر العدم الى الغاية التى استمر اليها ، وأن يبتدأ الوجود من حيث أبتدىء ، وأن الوجود قبله لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك ، وأنه فى وقته الذى حدث فيه مراد بالارادة القديمة فحدث لذلك ، فما المانع لهذا الاعتقاد وما المحيل له ؟ »[1] .

الثانـى :

أن يقال لهم استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به . فان فى العالم حوادث ولها أسباب»[2] .

تحليل رد الغزالى :

ان رد الغزالى هنا يتضمن عدة مسائل كثيرة سوف نشير الى أهمها : فهو يرى أن من الخطأ الفاحش أن يقال أولا لماذا أراد الله

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٧ .

(٢) المرجع السابق ص ١٣ .

العالم الآن ولم يرده قبل ذلك أو بعد ذلك ... فلو أن الله سبحانه أراده (على سبيل الفرض المحض) قبل ذلك أو بعد ذلك (مع أن للغزالى رأيه فى الزمان كما سنرى فى دليله الثانى) لكان السؤال قائما أيضا : لماذا أراد الله العالم الآن ولم يرده قبل أو بعد ذلك .

ثم أن هؤلاء الفلاسفة ينسون أمرا هاما وهو تعريف الارادة ، والفرق بين الكائن المريد وبين العلة الطبيعية . فالارادة صفة من شأنها الاختيار المطلق والتمييز والا لانتفى وجودها . فالله أوجد العالم بارادته لان ارادته اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه ، لان هذه هى خاصية الارادة ومهمتها ، وهى اختيار ايجاد العالم الآن دون تحديد هذا الاختيار قبل ذلك أو بعد ذلك ، لأن الاوقات (اذا كانت هناك آنذاك أوقاتا) متساوية بالنسبة لله . فلا وقت الا وهو قادر سبحانه على ايجاد العالم . فالله أراد ايجاده لا لسبب خارجا عنه ولا لسبب داخلى اللهم الا بناء على ارادته فحسب .

ومن العجيب أن ينكر الفلاسفة على الله تخصيص الارادة فى الوقت الذى يقولون فيه ذلك بالنسبة للنظام الكونى . فمع أن الاوقات متساوية والجهات متساوية الا أن بعض الافلاك يتحرك من المشرق الى المغرب والبعض الآخر يتحرك من المغرب الى المشرق دون أن يكون هناك سبب واضح . فاذا كان الامر كذلك بالنسبة للكون ، فلم لا نقول ذلك بالنسبة الى الله ؟ لماذا لا نقول بأن الارادة الالهية اقتضت وجود العالم فى الوقت الذى وجد فيه دون غيره لانها قررت ذلك بمحض ارادتها فحسب مع تساوى الأوقات .

أضف الى ذلك أن الفلاسفة يخطئون كل الخطأ حينما يسوون بين العلل الطبيعية وبين الكائن المريد . فالنار تحرق مباشرة كل الاجسام القابلة للاحتراق ، والنور يفيض عن الشمس دون تراخ ، والمعلول يحدث عن علته مباشرة اذا كانت علة كافية . هنا نجد أنه على المستوى الطبيعى لا يوجد انفصال بين العلة وبين المعلول ، بل تلازم دائم . أما بالنسبة الى المستوى البشرى فنجد أن المرء قد يريد شيئا ويقدر على تحقيق مراده

لكنه قد يؤجل مراده هذا شهرا أو شهوين دون سبب . فقد أسعى لمشاهدة أحد الافلام بعد غد أو بعد اسبوع أو بعد شهر دون مانع يذكر اللهم الا لأنى لم أصمم بملء ارادتى على تحقيق ذلك . أى أن الارادة البشرية شيء وتحقيق المراد شيء آخر ، وهى تختلف عن العلة الطبيعية التى لا يتراخى معلولها عنها من هذه الجهة .

اذا كان الامر كذلك فلماذا لا نقول ان العالم مراد لله وقد تأخر هذا المراد عن الارادة الالهية لأن الله ليس علة طبيعية حتى يحدث معلولها عنها ، بل نظرا لأنه سبحانه كائن مريد اقتضى هذا التحديد أن يتراخى المراد عن الارادة . ان الارادة هنا علة اختيارية قد يتأخر معلولها عنها . وهذا هو معنى الارادة على التراخى . أى ارادة فعل يقع بعد الارادة . وهذا هو شأن العلة الارادية ، لأن العلة الارادية تكون لكائن قادر عالم فى وقت واحد . فهو يعلم ويقدر لكنه يفعل بالاختيار رغم تساوى الاوقات والظروف والاحوال . ففعله سبحانه ليس كفعل القوى الطبيعية : الماء ، النار ... الخ وحتى هذه فان الغزالى يرى أنه لاتوجد علاقة ضرورية بينها كعله وبين المعلول الحادث عنها ، وهى أقرب الى العادة منها الى شيء آخر . فنحن نرى النور تاليا لطلوع الشمس ، والشبع حاصلا عن الاكل ، لكنا لا نعلم بعلم يقينى ان هذه لا بد أن تحدث بالضرورة . فقد تحدث العلة دون أن يحدث عنها معلولها والعكس بالعكس . وفى هذا الصدد يقول الغزالى فى عبارات رائعة « الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا وما يعتقد مسببا ليس ضروريا عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ، ولا ذاك هذا ، ولا اثبات أحدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر ، مثل الرى والشرب والاكل والشبع والاحتراق ولقاء النار ... ان اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونها ضروريا فى نفسه غير قابل للفرق .... » (١) .

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ٦٥ .

كذلك يناقش الغزالى هؤلاء الفلاسفة القائلين بقدم العالم بقوله :
هل استحالة حدوث حادث عن قديم قضية بديهية أم لا ؟ من المحال أن تكون هذه قضية بديهية لانها لو كانت كذلك لاقر بها الجميع دون مناقشة. كما أنها ليست دعوى استدلاليه أو برهانيه ، والا لقدم الفلاسـفة البراهين والادلة على صدقها وصحتها . ذلك أن كل ما قاله الفلاسـفة هو أن المعلول يجب أن يوجد مع العلة ، وهذا ليس أمرا ضروريا أو محتما لان من العلل ما هو ارادى ومنها ما هو طبيعى . وحتى العلل الطبيعية لا يصدر عنها معلولها الا اذا توافرت شروط كثيرة . وعلى ذلك فان القول باستحالة صدور حادث عن قديم قول يقبل المناقشة ويحتمـل الصدق والكذب وقد أوضح الغزالى فيما سبق عدم صحة هذا الادعـاء.

ولم يكتف الغزالى بذلك فى رده على الفلاسفة ، بل أنه الزمهم — من منطق مذهبهم — أنهم يناقضون أنفسهم بأنفسهم . فرغم أنهـم قالوا باستحالة صدور حادث عن قديم الا أنهم ، من جهة أخرى ، ينكرون ذلك ويجحدون القول فى حوادث هذا العالم . فعندهم أن العالم قديم ومع هذا فان ثمة حوادث تصدر عنه دائما . أى انهم يجيزون القول بصدور الحادث (الموجودات) عن العالم الذى هو عندهم قديم . فلماذا، اذا ، ينكرون حدوث العالم عن الله القديم ؟ ان هذا العالم مكتظ بالحوادث التى تصدر عن أسبابها ولا يمكن أن تتسلسل هذه الحوادث الى ما لا نهاية، والا لما احتجنا الى علة أولى : فلا بد اذن أن ننتهى أولا الى الاعتراف بوجود علة أولى قديمة للعالم ، ولا بد أن نعرف ثانيا أن القضية القائلة بصدور حادث عن قديم قضية صادقة كل الصدق .

٢ — الدليل الثانى على قدم العالم :

قال الفلاسفة : ان القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى ، والله تعالى متقدم عليه ، ليس يخلو: اما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع ، مع أنه يجوز أن يكون معـه فى الوجود الزمانى ، وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص

على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد فى الماء مع حركة الماء فانها متساوية فى الزمان وبعضها علة وبعضها معلول ، اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد فى الماء ، ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل ، وتحركت اليد بحركة الماء . وان كانت مستاوية فان أريد تقدم البارى على العالم هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين . واستحال أن يكون أحدهما قديما والآخر حادثا . وان أريد أن البارى متقدم على الزمان والعالم لا بالذات بل بالزمان ، فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول . فاذن قبل الزمان زمان لا نهاية له ، وهو متناقض ، ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان . واذا وجب قدم الزمان ، وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذى يدوم الزمان بدوام حركته »(1) .

تحليل هذا الدليل :

واضح أن هذا الدليل الخاص بالفلاسفة يعتمد على عدة أمور :

١ — معنى التقدم والتأخر .

٢ — فكرة الزمان وصلتها بالتقدم ..

٣ — ارتباط الزمان بالحركة .

أما عن المعنى الاول فيرى الفلاسفة أن الله لا ينبغى أن يكون سابقا فى وجوده للعالم أو متقدما عليه . ويشبهون ذلك بالعلاقة بين حركة الماء بمجرد حركة اليد المنغمسة فيه ، هنا لا يوجد فارق زمنى بين السابق وبين اللاحق ، بين العلة وبين المعلول . فالسبق قد يكون بالذات وقد يكون بالطبع وقد يكون بالشرف ، لكن لا يمكن أن يكون

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٤ .

سبقا زمنيا • وعلى ذلك اذا كانت علاقة الله بالعالم من هذا القبيل ، لكان معنى هذا أن يكون الله والعالم قديمين أو أن يكونا حادثين • لكن من المحال أن يكون أحدهما سابقا على الآخر أى من المحال أن يكون الله قديما والعالم حادثا •

كذلك يرى الفلاسفة أنه من المحال أن يكون الله متقدما على العالم بالزمان ، لأن ذلك من شأنه أن يوقعنا فى تناقض لا مفر منه • فنحن نعلم أن الزمان واحد وهو متصل • والزمان فى عرف الفلاسفة قديم لا بداية له • فلو أن الله كان سابقاً على العالم بمدة زمنية ، ثم حدث العالم ، لكان هذا معناه أن العالم مسبوق بالعدم وأن الله سابق عليه بمدة محددة من جهة بداية حدوث العالم ، أقصد منذ اللحظة التى حدث فيها العالم • لكن هذه المدة المحدَّدة هى بعينها الزمان اللامتناهى ، من حيث أنها لا بداية لها من الأزل • فكأن قولنا ان الله يسبق العالم بالزمان يتضمن القول بأن الزمان لا متناه ولا لا متناه فى نفس الوقت وهذا أمر متناقض • لان قولنا بأسبقية الله للعالم فى الزمان يعنى أنه قبل زمان هذا العالم الحادث (فى عرف القائلين بحدوثه) وجد زمان لا متناه كان الله فيه وحده • أى أن القول بقدم الله دون العالم معناه أننا نقول بزمان لا متناه وزمان متناه وهذا باطل اذ لا يوجد الا زمان واحد من جهة ، فضلا عن أن الزمان فى عرف الفلاسفة، مرتبطا بالحركة ولا وجود له من دونها من جهة أخرى • فبما أن الزمان لا بداية له ، فان الحركة أيضا (والتى تعنى المتحرك) لا بداية لها ، ومن ثم يكون العالم أزليا • بعبارة أخرى : ان الزمان هو مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر : فلا حركة بلا زمان ، ولا يوجد زمان بلا حركة • ولما كان الزمان عبارة عن مجموعة من الآنات ، وكل آن لابد أن يسبقه آن آخر ، وجب قدم الزمان ومن ثم قدم الحركة التى تعنى بدورها قدم العالم •

رد الغزالى على هذا الدليل :

يرد الغزالى على ما سبق بقوله « ان الزمان حادث ومخلوق ، وليس قبله زمان أصلا • ونعنى بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم

والزمان أنه كان ولا عالم ، ثم كان ومعه عالم • ومفهـوم قولنـا كان ولا عالم وجود ذات البارى وعدم ذات العالم فقط • ومفهوم قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط • ونعنى بالتقدم انفراده بالوجود فقط والعالم كشخص واحد • ولو قلنا كان الله تعالى ولا عيسى مثلا ، ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود اثنين • وليس من ضرورة ذلك تقدير شىء ثالث ، وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث ، فلا التفات الى أغاليط الوهم •

تحليل رد الغزالى :

من الواضح أن رد الغزالى هنا يقوم على نظرة حديثة للغايـة لمفهوم الزمان • فهو يرى أن الزمان : سواء كان مطلقا ومقيدا واحد فحسب • وهو أيضا يرى أن الزمان لا وجود له الا بوجود الاجسام • بل انه يرى أن الزمان ذاتى لا موضوعى • فلا يوجد فى الخارج زمان ، ولكنا نحن الذين نخلق الزمان • فكأن الزمان مقياس انسانى لحركـة المتحرك فى الخارج ، فيقول الواحد منا : رأيت الشىء قبل كذا أو بعـد كذا أو الآن — هنا نجد أن الزمان من صنع الانسان ومن ثم يكون حادثا بحدوثه •

ومع هذا فلو قلنا بأن الزمان موجود بوجود العالم ، فقد أثبت الغزالى فى دليله الاول أن العالم حادث عن قديم • ولما كان الزمان كما يقول الفلاسفة مرتبطا بالعالم ، وجب حدوثه بحدوث العالم • ان الغزالى يوافق الفلاسفة على ارتباط الزمان بالمكان بالحركة ، لكنـه يختلف معهم فى القول بقدم الزمان • فهو يرى أن الزمان ، شأنه شأن الاجسام ، حادث بحدوثها فان بفنائها • ان العالم ، باعتراف الفلاسفة ، مكون من مجموعة من الاجسام وكل جسم ، كما يقولون ، حادث • أى أن كل جسم له مدة زمنية محددة •ثم ان الفلاسفة متفقون على أن أجرام العالم متناهية ، فاذا كان العالم فى جملته متناهيا فكيف لا نقـول بتناهى زمانه ؟ أليس من الخطأ أن نقول بزمان لا متناه لاجسام متناهية ؟

بل أن الفلاسفة هنا يرتكبون مغالطة شنيعة • فهم قالوا فى الدليل الاول بقدم العالم لضرورة ملازمته لله ثم انتهوا من ذلك الى القول بأن العالم مادام قديما فلا بد أن يكون الزمان (زمان العالم) قديما أيضا وهنا فى هذا الدليل عادوا فقالوا ان الزمان قديم ومن حيث أن الحركة مرتبطة بالزمان فان العالم ، من ثم ، يكون قديما قدم الزمان • أى أنهم قالوا ان العالم قديم لقدم الزمان مرة ، ومرة أخرى قالوا ان الزمان قديم لقدم العالم أى أنهم ارتكبوا هنا ما يسمى بـ « الدور » فاثبات قدم الواحد منهما يتوقف على اثبات الآخر !! وهذا أمر باطل •

ان الزمان الذى يتصوره الفلاسفة من عمل الوهم فحسب ، لان الوهم لا يستطيع أن يتصور وجودا مبتدءا مطلقا للزمان أو وجودا حادثا حدوثا مطلقا أصيلا الا مع تقدير قبل له • وهذا عند الغزالى من نوع عجز الوهم الذى يقصر عن تصور تناهى الجسم والزمان، اذ يفترض أن قبل الزمان وقبل الجسم جسم الى ما لا يتناهى • وبايجاز فان الغزالى يرى أن فكرة الزمان من عمل الوهم وأن الزمان فى جوهره اضافة أو علاقة أو نسبة وليس شيئا حقيقيا • وفى مقابل ذلك يؤكد أن الحدوث المطلق ، أى ظهور شىء بعد أن لم يكن بفعل فاعل ليس متناقضا وليس محتاجا لاكثر من وجود هذا الفاعل القادر المطلق •

٢ — دليل الفلاسفة الثالث :

قال الفلاسفة : وجود العالم ممكن قبل وجوده ، اذ يستحيل أن يكون ممتنعا ثم يصير ممكنا • وهذا الامكان لا أول له ، أى لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده • اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممتنع الوجود • فاذا كان الامكان لم يزل ، فالممكن على وفق الامكان أيضا لم يزل • فان معنى قولنا أنه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده • فان كان ممكنا وجوده أبدا لم يكن محالا وجوده أبدا ، والا فان كان محالا وجوده أبدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا •

وان بطل قولنا انه ممكن وجوده أبدا بطل قولنا ان الامكان لم يزل ، وان بطل قولنا ان الا مكان لم يزل، صح قولنا ان الامكان له أول • واذا صح أن له أولا كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدى الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا(١) •

تحليل دليل الفلاسفة :

يقوم هذا الدليل عند الفلاسفة على الخلط بين الفكر وبين الواقع • فالفلاسفة يتحدثون بلغة المنطق الصورى ثم بطريقة لا منطقيـــة ينتقلون من الفكر الى الواقع • وتحليل ذلك هو أن الفلاسفة يذهبون الى أن العالم كان ممكنا قبل أن يوجد • وهذا الامكان كان موجودا من الازل، ولما كان العالم حاصلا طبقا لهذا الامكان ، فان من الواجب أن يكون الممكن طبقا للامكان • أى بما أن العالم ممكن من الازل فينبغى أن يكون أزليا أزلية امكانه • ولا ينبغى أن يقال انه لم يكن ممكنا من الازل، لان ذلك لو كان صحيحا أقصد لو كان العالم ممتنعا من الازل لما خرج الى خير الوجود البتة • لهذا فان أزلية امكانه تعنى أزلية وجوده !! ان كون العالم ممكنا من الأزل يعنى أنه لا توجد له بداية • ومادام الامكان ليس له بداية فان الممكن أيضا (العالم) لا ينبغى أن تكون له بداية •

رد الغزالى :

يقول الغزالى : العالم لم يزل ممكن الحدوث ، فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه ، واذا قدر موجودا أبدا لم يكن حادثا • فلم يكن الواقع على وفق الامكان ، بل خلافه • وهذا كقولهم فى المكان وهو أن تقدير العالم أكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية ، فلا نهاية لامكان الزيادة • ومع ذلك فوجود ملاء مطلق لا نهاية له غير ممكن ، فكذلك وجود لا ينتهى طرفه غير ممكن ، بل كما يقال: الممكن جسم متناهى السطح ، ولكن لا تتعين

مقاديره فى الكبر والصغر • وكذلك الممكن الحدوث ومبادىء الوجود لا يتعين فى التقدم والتأخر وأصل كونه حادثا متعين فانه الممكن لا غير[١]•

تحليل رد الغزالى :

لقد كان رد الغزالى هنا ردا غاية فى الدقة • فقد أصاب حجة الفلاسفة وبرهانهم فى عين الاساس الذى استندوا اليه فى دعواهم • ويعجب المرء من نفاذ بصيرة الغزالى هذه • فهو يرى أن الامكان الازلى يتعارض مع الوجـود والحدوث الازلى ، لأن الوجود الازلى هـو بعينه الوجوب والقدم الازليين • اذ محال أن يكون الشىء ممكنا من الازل وقديمـا أو حادثا من الازل • لأن الأمر هنـا يتعلق بارتباط الواقع ومطابقته للامكان • فالحدوث بالفعل أمر يختلف عن الامكان الازلى الذى لا قيمة له هنا • فقد نقدر ونجوز أن يكون العالم أكبـر مما هو كائن أو أصغر مما هو كائن • وقد نقدر وجود جسم فوق جسم العالم •••• كل ذلك ممكن وجائز على مستوى الفكر والخيال ، لكنـه محال على مستوى الواقع ، حيث لا نسـتطيع أن نضيف الى جسـم العالم جسما آخر أو أن نوسع فى دائرة العالم • والامر بالمثل فى الامكان الازلى • فالامكان الازلى شىء ووقوع العالم أو حدوثه شىء آخر • ونحن لا نتكلم عن الممكن بل عن الواقع • لذلك فان الامكان الازلى يتعارض مع الحدوث الازلى أو القدم الازلى ، لكنه يتفق كل الاتفاق مع أن يكون الشىء حادثا • فلا تعارض بين الامكان الازلى وبين الحدوث المطلق فى الزمان عند الغزالى •

ان الامكان الازلى لا يعنى البتة الوجود الازلى ، اذ هو (الامكان) بمثابة فرض عقلى وتجويز عقلى فحسب • فقد افترض بالعقل مسائل كثيرة وأحققها فى خيالى لكنى عاجز عن تحقيقها فى الواقع • ودلالة ذلك اننا على مستوى الفكر نستطيع أن نقول بامكان حدوث العالم

---

(١) المرجع السابق ص ١٨ •

قبل حدوثه وهكذا الى ما لا نهاية ، لكنا بالفعل لا نستطيع أن ننقل ابتداء العالم الى ما قبل حدوثه أو أن نؤجل حدوثه • وقد أشرنا من قبل الى أن العالم كجرم كبير لابد أن يكون مع عظم حجمه متناهيا • وكذلك الامر مهما امتد زمانه واتسع امتداده الى هنا أو هناك ، فلابد أن يكون مع عظم حجمه متناهيا • وكذلك الامر مهما امتد زمانه واتسع امتداده الى هنا أو هناك ، فلا بد أن يكون زمانه متناهيا مهما تقادم عمره!!

ثم كيف يقال : ان كون العالم ممكنا من الازل يعنى وجود العالم من الازل وأن هذه الامكانية لا بداية لها ، ومن ثم يكون العالم لا بداية له!! ان هذا الكلام لا نصيب له من الصحة • اذ نستطيع أن نطبق هذا الكلام على كل حادثة تقع الآن ، بل على كل موجود • فكل منا — على حسب كلام الفلاسفة — كان ممكنا من الازل ولم يكن ممتنعا من الازل • وكونه ممكنا أمر لا بداية له ، ومن ثم ينبغى أن يكون الواحد منا موجودا بالفعل من الازل وأن لا يكون لوجوده ابتداء بالفعل !! فهل هذا يعقل !! واضح اذن أن الخطأ هنا ، كل الخطأ هو الاعتماد على تشويش الخيال وعجز العقل عن تصور الابتداء المطلق للعالم فضلا عن أنهم قد خلطوا بين الفكر وبين الواقع كما أشرنا •

٤ — دليل الفلاسفة الرابع :

قال الفلاسفة : كل حادث فالمادة التى فيها الحادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة ، فلا تكون المادة حادثة ، وانما الحادث الصور والأعراض والكيفيات على المواد ...... الخ[1] •

تحليل دليل الفلاسفة :

هذا الدليل واضح وغنى عن الشرح ولهذا سوف نشير اليه بايجاز • ذلك أن منطق الفلاسفة هنا أن العقل يقضى على الشىء بأنه

---

(١) تهافت الفلاسفة ص ١٨ — ١٩ •

ممكن أو واجب أو ممتنع • والممتنع لا يخرج الى حيز الوجود ، والواجب بذاته لا يعدم وجوده البته ، أما الواجب بغيره فمعناه أنه ممكن بذاته• وهذا الامكان صفة حاصلة له قبل وجوده العينى أو الفعلى ، وهذه الصفة أزلية • ولما كانت الصفة تقتضى موصوفا وجب أن نسلم بأزلية مادة العالم (امكانية العالم) ومن ثم يكون العالم — على أقل تقدير — أزليا بمادته حادثا بصورته •

ان الفلاسفة هنا يذهبون الى امتناع الحدوث المطلق • مهم يؤمنون بأمرين : بوجود حادث أو حوادث ، وبوجود أمر ثابت وراء هـــذه الحوادث • فهم يقولون بحدوث الأعراض والصفات الثانوية ، هذا الحدوث يقتضى فى رأيهم مادة يجرى عليها هذا الحدوث • وهذه المــادة ليست حادثة بل قديمة • وهم فى هذا يؤكدون أن المــادة قديمة والاعراض حادثة • أى أن الاعراض ، وهى حوادث ممكنة ينبغى أن لا تحدث فى فراغ وأن تحدث لا عن شىء • بل أننا لا نستطيع أن نقول بالحدوث الا من خلال الشىء الثابت الذى هو هنا المــادة •

رد الغــزالى :

يقول الغزالى « الامكان الذى ذكروه (الفلاسفة) يرجع الى قضاء العقل • فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره ســميناه ممكنا ، وان امتنع سميناه مستحيلا ، وان لم نقدر على تقدير عدمــه سميناه واجبا • فهذه قضايا عقليه لا تحتاج الى موجود حتى تجعــل وصفا له بدليل ثلاثة أمور :

أحدها : ان الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليـــه ويقال انه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا يقال انه امتناعه ، وليس للممتنع وجود فى ذاته ولا مادة يطرأ عليها المحال حتى يضاف الامتناع الى المــادة •

الثانى : أن السواد والبياض يقضى العقل فيهما قبل وجودهما

بكونهما ممكنيين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذى يطرآن عليه حتى يقال معناه أن هذا الجسم يمكن أن يسود وأن يبيض ، فاذا ليس البياض فى نفسه ممكنا ولا له نعت الامكان ، وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه . فنقول ما حكم نفس السواد فى ذاته : أهو ممكن أو واجب أو ممتنع ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن . فدل أن العقل فى القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجوده يضيف اليها الامكان .

الثالثة أن نفوس الآدميين عندهم جواهر قائمة بأنفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبعة فى مادة وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا والمحققون منهم ، ولها امكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافى ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل .

تحليل رد الغزالى :

ان رد الغزالى هنا واضح كل الوضوح ولن نستطرد أيضا فى شرح موقفه وتحليله . وخلاصته ما ذهب اليه هنا هو أن الامكان والامتناع والوجوب أحكامه عقلية خالصة . والحكم العقل الصورى الاولى (بلغة كنت) لا يقتضى شيئا فى الواقع . والدليل على ذلك أنه لو كان لكل حكم عقلى مقابلا فى الخارج لكان للامتناع مقابل كما تصور الفلاسفة ضرورة وجود مقابل للامكان . وليس هذا صحيحا .

وقد دعم الغزالى رأيه هذا — الذى لا يحتاج فى الحقيقة الى تدعيم — بأمرين آخرين :

(ا) ان النفس الانسانية عند الفلاسفة حادثة وهى جوهر قائم بذاته ولا تحتاج الى المادة فى قوامها .

(ب) كذلك يستشهد الغزالى بفكرة اللونية ، من جهة أن اللون لا يقتضى جسما ، بل ان العكس هو الصحيح اذ الجسم هو الذى يقتضى لونا ما ، أما اللون فى حد ذاته فلا جسم له .

هذا الى جانب أن معظم الفلاسفة (الارسطيين) يقولون ان الصورة لا تنفصل عن المادة : بمعنى أن المادة لا بد أن تكون مصورة ،

والصورة لا بد أن تكون محسوسة ، فاذا كان الفلاسفة يجوزون حدوث الصورة ، ومن حيث أن الصورة لا تنفصل فى عرفهم عن المـادة وجب أن تكون المادة حادثة • لان الصورة اذا كانت حادثة والمـادة حاملة للصورة وجب أن يكون حكم المـادة حكم الصورة الحادثة • لكن الفلاسـفة مالوا ، بغير حق ، الى أن المـادة قديمة لاستحالة تصور أى نوع من الوجود المادى المبتدأ ابتداء مطلقا •

ان زعم الفلاسفة بوجودة مادة أولى قديمة أو هيولى عاريـة عن الصفات أمر لا يعقل ذلك أننا « اذا أخذنا الصفات التى ينسبها القائلون بقدم الهيولى الى الهيولى لوجدنا أن هذه الصفات لا تدل على شىء له وجود فعلى • فهم يدعون أن الهيولى سلب مطلق ، وقابل محض ، ولا وجود له فى الاعيان الى آخر ذلك »(١) • وهذا كله يشير الى عـدم وجود المـادة الأولى أو الهيولى بالفعل ••• « ان القائلين بقدم الهيولى قد جردوا الهيولى عن أن تكون شيئا يمكن أن ينتج عنه شىء • ومن هنا كان القول بالخلق الالهى والابداع الالهى أقرب الى العقل والصدق عن آراء أولئك الذين توهموا ضرورة وجود مادة قديمة هذا حالها ، فكيف تخلو الهيولى عن الاعراض ان لم تخل عن وجودها ذاته • ان ما لا كيفية له ولا كمية له ليس له من ثم وجود•ومن جهة أخرى نتساءل : كيف حدثت الاعراض فى المـادة الاولى أو الهيولى •••؟ ان الاجابة عن ذلك تؤدى بالضرورة الى تأكيد القول بحدوث العالم لا بقدمه(٢) •

موقف الغزالى من نظرية الفيض والصدور :

لقد ذهب الغزالى الى أن العالم — على ضوء رأى الفلاسفة القائلين بنظرية الفيض والصدور — لا يمكن أن يعد فعلا لله • لانهم ذهبوا الى أن هذا العالم بجملته صادر عن الله بواسطة من حيث أن العالم

---

(١) راجع كتابنا : فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٠٠ — مكتبة الحرية الحديثة سنة ١٩٨٠م •

(٢) راجع المرجع السابق ص ٢٠١ وما بعدها .

متكثر والله واحد ، ولا يمكن فى رأى الفلاسفة أن تصدر الكثرة عن الواحد . وعلى ذلك ذهبوا الى أن الواحد (الله) لا يصدر عنه الا واحد، الذى هو العقل الاول . وهذا العقل الاول مجرد ; أى جوهر قائم بنفسه غير متحيز ، ومن صفاته أنه يعرف نفسه ويعرف مبدأه .

ولما كان هذا العقل الاول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره فانه يصدر عنه ثلاثة أشياء ، ومن هنا تبدأ الكثرة ... الخ .

هذه النظرية (نظرية الفيض والصدور) عرضها الغزالى فى « التهافت » وفى « المقاصد » بدقة وأمانه . والذى دعا الفلاسفة الى القول بهذه النظرية أمران :

١ — ان الله بسيط لا يمكن أن يصدر عنه الا البسيط ، ومن هنا كان صدور العقل الاول عن الله ، ثم بعد ذلك تصدر الكثرة .

٢ — أنه لو صدر أكثر من واحدعن الله لادى ذلك — حسب زعمهم — الى كثرة فى الله نفسه .

رد الغزالى على هذه النظرية التى كانت سائدة فى عصره ، مبينا الاخطاء الجمة التى تنطوى عليها . فهذه النظرية تنفى عن الله كل حرية وارادة لان مبدأ الفيض صورة مباشرة للقول بأن الله يفعل بالطبع لا بالاختيار . فالله — وفق هذه النظرية — لايملك الا أن يصدر عنه العالم شاء أم لم يشأ . ولا يمكن أن يتصور الله دون فيض. ورأى الغزالى فى هذا الصدد هو أن العالم حسب هذا التصور لا يمكن أن يعد فعلا لله ، لان من شروط الفعل أن يصدر عن فاعله بالارادة والاختيار . والفعل الحق هو الحاصل عن الروية والواقع على جهة معلومة ولحكمة يعلمها الفاعل . ومن أجل هذا نادى الغزالى بحدوث العالم وفق هذا التصور ووفق هذا التعريف الاخير للفعل.فالعالم حادث ، كما أشرنا ، بارادة قديمة اقتضت وجوده فى الوقت الذى وجد فيه..الخ

لقد قرر الغزالى أن النظرية السابقة تثبت أزلية العالم جنبا الى

جنب مع أزلية الله ... ومن يتمحص هذا الرأى ويدقق النظر فبهيدرك أن الله لا يمكن أن يكون فاعلا للعالم .

يقول الغزالى « من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل ، فقد جازف وتوسع فى التجوز توسعا خارجا عن الحد . والفاعل لم يسم صانعا بمجرد كونه سببا ، بل بكونه سببا على وجه مخصوص ، وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة والاختيار .ثم يقرر الغزالى رأيا هاما فحواه : أن الفعل عبارة عن الاحداث ، وبما أن العالم — عندهم — قديم وليس حادثا فلا يمكن أن يكون فعلا لله . لان الفعل — فضلا عما سبق — هو اخراج الشىء من العدم الى الوجود . فاذا كان العالم موجودا من الازل فلا معنى لاحداثه .

ان من رأى الغزالى أن صدور الاثنين عن الواحد ليس بمستحيل فى العقل . ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلا لان صدور شيئين عن شىء واحد ليس مثل الجمع بين النفى والاثبات ، أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين وهو لا يعرف بضرورة ولا بنظر . فما المانع من أن يقال : المبدأ الاول عالم قادر مريد ، يفعلمايشاء ويحكم ما يريد . يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد ، فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر .

أما كيفية صدور الفعل من الله بالارادة فهو فضول وطمع فى غير مطمع . لذلك قرر الغزالى أن الذين طمعوا فى ذلك رجع حاصل نظرهم الى أن المعلول الاول من حيث أنه ممكن الوجود صدر عنه فلك وهكذا ، وهو حماقة وتعسف ولا يدل على كيفية الخلق . والعقل عنده لا يحيل الخلق بالارادة ، ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تسبح له القوى البشرية .

ثم يقرر الغزالى أن الله يفعل كل ما فى العالم،وأن الايجاد والاعدام بارادة الله ، فاذ اراد الله شيئا أوجده ، واذا أراد اعدام شىء أعدمه، وهو فى كل ذلك لا يتغير جلشأ نه . انه سبحانه قادر من الازل وسيظل كذلك . وما يحدث بالنسبة لايجاده سبحانه العالم هو أن يضاف الى القدرة الالهية ما يجب فى حقها من ابداع واختراع للفعل .

٣ — مشــكلة النفس

بقى أن نتحدث عن مشــكلة النفس (الانسان) عند الغزالى ، ولن نتوسع فى عرض موقف الغزالى فى هــذا الصدد كثيرا ، لأن ما ذكره هنا قد أفاده كله من ابن سينا . فمن يقرأ كتاب « معارج القدس فى مدارج معرفة النفس » يكاد يقول أن هــذا الكتاب منقول كله من أحوال النفس لابن ســينا وطبيعيات النجاه . ولهذا ســوف نكتفى هنــا بذكر رؤوس الأدلة ، لأن فى ذكرها اشــارة الى ابن ســينا كمصدر رئيسى للغزالى هنــا .

ففى معرض حديثه عن اثبات وجود النفس ذهب الغزالى هنــا الى أننا نصادف الأجسام كلها مشــتركة فى صــفة الجسمية ، بحيث نســتطيع أن نفرض فيهــا جميعاً الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، غير أننــا نلاحظ أن هــذه الأجســام تتمايز فيما بينها من جهة أن بعضها متحرك والبعض الآخر ساكن ، بعضها يدرك وبعضها لا يدرك وهــذا يدل على أن هــذه الأجسام تتمايز من جهة الادراك والحركة بأمر لا يرجع الى الجسمية ، بل لشئ آخر هو ما نطلق عليــه النفس . ان النبات ينمو ويتشعب ، وهــذا النمو والتشعيب لا يرد الى النبات باعتباره جسماً بل لوجود النفس النامية فيه .كذلك نلاحظ أن الحيــوان يتحرك والانســان يدرك ويعقل ، وهــذا يدل على تميز الحيوان بنفس مدركة ، وعلى أن الانســان يتميز بنفس عاقلة .فضلا عن النفسين : النامية والمدركة ، وكل ذلك لا يرد الى الجسم من حيث هو جسم . فالانســان فيه جميع ما فى النبات والحيوان من المعانى ، ويتميز بادراك الأشــياء الخارجة عن الحس مثــل : الكل أعظــم من الجــزء ...(١)

---

(١) الغزالى : معارج القدس ص ١٤ — ١٥ .

وقد قسم الغزالى النفس الى ثلاثة أقسام :

١ ــ النفس النباتية وحدها أنها الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتغذى وينمو ويولد المثل •

٢ ــ وأما النفس الحيوانية فهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة •

٣ ــ وأما النفس الانسانية (الناطقة) فهى الكمال الأول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختيار العقلى والاستنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية[1] •

جوهرية النفس :

يتابع الغزالى هنا متابعة كاملة ما ذهب اليه فلاسفة الاســلام من قبل • وســوف نشير هنا الى موقفه بايجاز •

١ ــ أول دليل على جوهرية النفس وتميزها من البدن هو أننــا ندرك الكلى الى جانب ادراك الجزئى • والكلى المعقول ينبغى أن يحل فى شىء شبيه له هو النفس الناطقة • لأنه لو حل فى البدن لا نقسم بانقسامه ، ولمــا كان الكلى لا ينقسم فانه لا يحل فى البــدن بل فى النفس الناطقة •

٢ ــ ان الدليل على جوهرية النفس وتميزها من البدن هو أنها تستخلص الكلى من الجزئى ، لأن الجسم لا يقدر الا على ادراك الجزئى فحسب ، ولهذا فان الكلى الحاصل للنفس هو كذلك لا باعتبار المصدر النابع منه ، بل باعتبار المصدر المستخلص له والمجرد له من الأجزاء • « ان القوة العقلية هو ذات تجرد المعقولات عن الكم المحدود والأين والوضع وســائر عوارض الجسم • فيجب أن ننظر فى ذات هــذه الصــورة المجردة عن الوضع كيف هى مجردة عنه : أما بالقياس الى الشىء المأخوذ منه أو بالقياس الى الشىء الآخذ ، أعنى هــذه الذات

(١) راجع معارج القدس ص ١٦ ــ ١٧ •

المعقولة تتجرد عن الوضع فى الوجود الخارجى أو فى الوجود المتصور فى الجوهر العاقل ومحال أن يكون كذلك فى الوجود الخارجى ، فبقى أن يكون انما هو مفارق للوضع والأين عنـد وجوده فى العقل • فاذا وجدت فى العقل لم تكن ذات وضع وبحيث يقع اليها اشـارة تجزؤ وانقسـام أو شىء مما أشـبه هـذا المعنى ، فلا يمـكن أن يكون فى جسم »(١) •

٣ ــ القوى الحسية لا تدرك ذاتها ، بينما النفس الناطقة تدرك ما يدركه الحس وتدرك أنها تدرك • وهـذا دليل على تميز النفس من القوى البدنية •

٤ ــ ويرتبط بهذا الدليل أن الحواس تدرك بآلات مادية : فالعين للبصر والأنف للشم ••••• لكن النفس الناطقة لا تدرك بآلة مادية • ولهذا فانها تتميز من قوى البدن •

٥ ــ ثم ان النفس ليست مادية لأنها لو كانت مادية لعجزنا عن تفسير النمو ، لأن النمو يعنى ازدياد أجزاء الجسم • فلو أنها كانت مادية فكيف نفسر نموها حينئذ • كذلك لا يمكن أن تكون حالة فى البدن كله لأنها لو كانت كذلك لكنا اذا قطع منا جزء من البدن قطع معه جزء من النفس ، وليس هـذا صحيحاً •

٦ ــ كذلك فان الواحد منا يعلم أنه هو نفسه لم يتبدل ولم يتغير منذ أن خبر الحياة بينما نجد أن البدن قـد تغير مرات كثـيرة سواء بالزيادة والنقص •

٧ ــ البدن يضعف بكثرة المجهود البدنى ويبدأ فى الضعف بعـد الأربعين ، بعكس النفس التى تبدأ قوتها الفـكرية فى الازدهار بعـد الأربعين •

٨ ــ أما عن برهان الرجل الطائر عند ابن سينا فقد ذكره الغزالى

---

(١) المعارج ص ٢٤ •

بنصه تقريبا حين قال : انك إذا كنت صحيحا مطرحا عنك الآفات مجنبا عنك صدمات الهوى وغيرها من الطوارق والآفات ، فلا تتلامس أعضاؤك ولا تتماس أجزاؤك وكنت فى هواء طلق « أى معتدل » ففى هذه الحالة أنت لا تغفل عن أنيتك وحقيقتك ، بل وفى النـوم أيضـا . فكل من له فطنة ولطف وكياسة يعلم أنه جوهر وأنه مجرد عن المـادة وعلائقها وأنه لا تعزب ذاته عن ذاته ، لأن معنى التعقل حصول ماهية مجردة للعاقل وذاته مجردة لذاته ، فلا يحتاج الى تجريد وتقشـير ، وليس ههنا ماهية ثم معقولية ، بل ماهيته معقوليته ، ومعقوليته ماهيته »(١)

بقـــاء النفس :

بعد أن أثبت الغزالى أن النفس ليست منطبعة فى البدن وليست جزءا منه ، يسعى الى بيان أنها خالدة وأنها لا تفنى بفناء البدن . وقبل أن نتحدث عن خلودها نود أن نقول : ان النفس عند الغزالى رغم أنها جوهر قائم مستقل عن البدن الا أنها على صلة قوية به : فهى تؤثر فيه وتتأثر به ، انها تدرك الكلى بواسطة الحس ، والحس من جهة أخرى قد يصرفها عن فعلها الحقيقى إذا مرض البدن الحامل لها أو شغل بغير المعقول « ... وأنت تعلم أن الحس يمـانع النفس عن التعقل اذا أكبت على المحسوس من غير أن يكون أصاب آلة التعقل أو ذاتها آفة بوجه : وتعلم أن السبب فى ذلك هو اشتغال النفس بفعل دون فعل . فلهذا السبب ما يتعطل أفعال العقل عند المرض ... فان الخوف يغفل عن الوجع ، والشهوة تصد عن الغضب ، والغضب يصرف عن الخوف ، والسبب فى جميع ذلك واحـد وهو انصراف النفس بالكليـة الى أمر واحد ، وكلها قوى النفس الواحدة ، وهى ملكهـا ، والقـوى رعيتها وجنودها »(٢) .

---

(١) معارج القدس ص ١٨ — ١٩ ، وراجع مقاصد الفلاسفة — القسم ٣ ص ٥٢ وما بعدها . نشرة محى الدين صبرى الكردى — المطبعـة المحمودية سنة ١٩٣٦م .

(٢) معارج القدس ص ٢٨ — ٢٩ .

النفس اذن تنفعل عن البدن وتتأثر به . والبدن ، من جهة أخرى يتوحد تحت لواء النفس وتخضعه لسيطرتها أحيانا كثيرة . لكن ذلك كله لا يعنى أن العلاقة بينهما علاقة تضايف ، بحيث لا يوجد البدن الا ومعه النفس ، ولا توجد النفس الا ومعها البدن . ذلك أن الغزالى يرى أن البدن لا يوجد الا بالنفس ، لكنه يرى ، من جهة ثانية ، أن النفس توجد بعد فناء البدن . فالموت لا يمتد الى النفس بل انه يصيب البدن وحده . والغزالى يسوق هنا أدلة نقلية أو شرعية ويسوق أيضا أدلة عقلية .

١ — أما عن الأدلة الشرعية فكثيرة حيث نقرأ منها « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا ، بل أحياء عند ربهم يرزقون ، فرحين بما آتاهم الله من فضله »(١) . كذلك قوله سبحانه « ولا تقولوا لمن يقتل فى سبيل الله أموات بل أحياء »(٢) . وكذلك « يا أيتها النفس المطمئنة ارجعى الى ربك راضية مرضية »(٣) .

٢ — أما عن الأدلة العقلية التى ساقها الغزالى هنا فهى شبيهة كل الشبه بأدلة ابن سينا ، فليرجع الى ذلك من يشاء(٤) . فالغزالى يرى أن النفس بسيطة وليست مركبة ولهذا فانها لن تفسد . ثم ان النفس مصدر الحياة ولا يمكن أن تكون هى بعينها مصــدرا للموت . والنفس محل المعقولات الكلية وهى (المعقولات) كما نعلم عاليه على الزمان والمكان أى أنها خالدة ولهــذا ينبغى أن تكون النفس خالدة خلود المعقــولات الحالة فيها ... الخ .

المعرفة عند الغزالى :

يمهد الغزالى للحديث عن مشكلة المعرفة عنده بالحديث عن وسائل المعرفة أو قوى المعرفة فيذكر فى هذا الصدد الحس الظاهر : السمع ،

---

(١) آل عمران ١٦٩ .
(٢) البقرة ١٥٤ .
(٣) الفجر ٢٧ .
(٤) راجع فيما سبق ص ٣٤٠ وما بعدها .

الشم ، الذوق ، اللمس ، ثم البصر • ويذكر كذلك الحس الباطن : الحس المشترك وخزانته الخيـال ثم الوهم وخزانته الحافظة أو الذاكرة ثم المتخيلة وهذا هو التقسيم الذى وجدناه عند ابن سينا[١] •

كذلك يقسم الغزالى العقل الى عقل هيولانى وعقل بالملكة ثم عقل بالفعل وأخيرا العقل المستفاد وهو أيضا يتحدث عن العقل الفعال الذى يرى أن الشرع قد أقر بوجوده ويستشهد على صحة قوله بما جاء فى القرآن الكريم « علمه شديد القوى ذو مرة فاسـتوى »[٢] • وقوله سبحانه « انه لقول رسول كريم ذى قوة عند ذى العرش مكين »[٣]• وكذلك « وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا »[٤] • وسوف تتضح هذه القوى كلها من خلال عرضنا الموجز التالى للمعرفة عند الغزالى والذى تابع فيه الى حـد كبير ابن سينا[٥] •

يقسم الغزالى المعرفة الى ثلاثة أقسام : المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم المعرفة الصوفية ، التى يرى أن وسيلتها التصـفية والزهد والورع والتقوى ••• الخ •

يحدد الغزالى الادراك فى بداية حديثه عن المعرفة الحسية فيقول « انه أخذ صورة المدرك ، وبعبارة أخرى أخذ مثـال حقيقة الشىء ، لا الحقيقة الخارجية فان الصورة الخارجية لا تحل المدرك بل مثال منها• فان المحسوس بالحقيقة ليس هو الخارج بل ما تمثل فى الحاس »[٦]

---

(١) راجع للغزالى : معارج القدس ص ٣٦ — ٣٧ •

(٢) النجم ٥ •

(٣) التكوير ٢٠ •

(٤) الشورى ٥١ •

(٥) راجع كتابنا نظرية المعرفة عند ابن سينا ص ٣٥١ — ٣٦٢ •

(٦) معارج القدس ص ٣٢ ، ٣٦ ، ٤٨ •

وسيلة المعرفة الحسية الحواس : سواء كانت داخلية أم خارجية، حيث نجد أن الحواس الخارجية تنفعل عن المحسوس الخارجى . ثم تنتقل هذه الانفعالات الى القوى المدركة من الباطن .. ويلاحظ الغزالى أن ما يميز الحس الخارجى من الحس الداخلى هو أن الحس الخارجى يدرك الصورة فحسب ، ويدركها حالة وجودها فى الخارج . أما الحس الداخلى فانه يدرك الصورة ومعها المعنى الذى تحمله . بل ان الحس الباطن قد يدرك الصورة رغم غياب المحسوس . فقد أسمع صوت ابنى وهو نائم وقد أشاهد صديقى وهو غائب عنى . ثم ان ما يمتاز به الحس الباطن هو أنه يستطيع أن يتصرف فى مدركاته بعكس الحس الخارجى الذى يعجز عن تغيير المحسوس .

وقد أثبت الغزالى الحس الباطن بعين الأدلة التى أثبت بها ابن سينا هذه القوى ، فلا داعى لأن نكرر هنا على لسان الغزالى ما قلناه من قبل على لسان ابن سينا فى الفصل السابق(١) .

وبعد حديث شيق للغزالى عن المعرفة الحسية ونقده لها نقدا رائعا كما رأينا فى منقذه من الضلال وبعض الكتب الأخرى كمعيار العلم والاحياء ، ينتقل بنا الى الحديث عن المعرفة العقلية . حيث تحدث عن العقل وصلته بالنفس . فيرى أن العقل قد يطلق على النفس من حيث أنه بالنسبة اليها كالبصر بالنسبة للعين . لأن النفس بواسطة العقل تدرك المعقولات ، ومن غيره لا تدرك شيئا .

وقد قسم الغزالى العقل الى أربع درجات :

١ — العقل الهيولانى .

---

(٢) راجع على سبيل المثال المعارج ص ٣٩ وميزان العمل ص ١٥ مكتبة محمد على صبيح ، وعلى البلهوان ص ٧٠—٨٣ فى كتابه : ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالى — الرياض (بدون تاريخ) وكذلك كتابنا : نظرية المعرفة ص ٣٥١ — ٣٦٢ وللغزالى راجع : مقاصد الفلاسفة — القسم الثالث ص ٤٦ وما بعدها نشرة محى الدين صبرى الكردى — المطبعة المحمودية سنة ١٩٣٦ م . وكذلك معيار العلم ص ١٦٢ وما بعدها .

٢ ــ العقل بالملكة •

٣ ــ العقل بالفعل •

٤ ــ العقل المستفاد •

وقد حاول الغزالى ، كعادته ، أن يجد من النصوص الدينية مايبرر هذا التقسيم الرباعى للعقل فاستشهد بما ورد فى سورة النور حيث قال سبحانه « الله نور السموات والأرض ••• »[١] والغزالى هنا يرى أن « المشكاة » مثل العقل الهيولانى من حيث أن المشكاة مستعدة لأن يوضع فيها النور • فكذلك النفس بالفطرة مستعدة لأن يفيض عليها نور العقل • ثم اذا قويت أدنى قوة وحصلت لها مبادىء المعقولات بالفكرة الصائبة فهى الشجرة ، لأن الشجرة ذات أفنان ، فكذلك الفكرة ذات فنون ••• فان كانت أقوى بلغت درجة • فان حصل لها المعقولات بالحدس فهى الزيت • فان كانت أقوى من ذلك فيكاد زيتها يضىء • فان حصل لها المعقولات كأنه يشاهدها ويطالعها فهو المصباح • ثم اذا حصلت له المعقولات فهو نور على نور : نور العقل المستفاد على نور العقل الفطرى ••• الخ[٢]

ويرى الغزالى أن العقل الانسانى ينتقل بالتدريج من مرحلة الى مرحلة أخرى ، وذلك بواسطة العقل الفعال أو روح القدس •

وقد أحصى الغزالى مراحل المعرفة فذكر أنها أربع :

١ ــ الحس

٢ ــ الخيال •

٣ ــ الوهم •

٤ ــ الادراك العقلى الخالص •

---

(١) راجع مقالتنا : فكرة النور عند الغزالى وصلتها بالوجود ص ٩٩ ــ ١١٠ من حوليات كلية الاداب ــ جامعة عين شمس العدد ١٥ لعام ١٩٧٥م وكذلك كتابنا : دراسات فى التصوف الاسلامى .

(٢) راجع معارج القدس ص ٤٥ .

وعن هذه الدرجة الأخيرة قال انها المعرفة الخالصة المجردة تجريداً كاملا عن جميع لواحق الأجسام ، بل جناب ادراكه منزه عن أن يحوم به لواحق الأجسام من القدر والكيف وجميع الأعراض الجسمية ، ويدرك معنى كليا لا يختلف بالأشخاص . فسواء عنده وجود الأشخاص وعدمها(١) .

ولقد أعلا الغزالى من شأن المعرفة العقلية اذا قورنت بالمعرفة الحسية ، لكنه لم يعلى من شأنها اذا قورنت بالمعرفة النبوية . وهنا نجد أن الغزالى يختلف عن ابن سينا وعن كل القائلين بأن المعرفة الفلسفية أفضل من المعرفة النبوية . يقول الغزالى « ان أفضل النوع البشرى من أوتى الكمال فى حدس القوة النظرية حتى استغنى عن المعلم البشرى أصلا : وأوتى القوة المتخيلة استقامة وهمة لا يلتفت الى العالم المحسوس بما فيه حتى يشاهد العالم النفسانى بما فيه من أحوال العالم ويستثبتها فى اليقظة ، فيصير العالم وما يجرى فيه متمثلا لها ومنتقشا بها ، ويكون لقوته النفسانية أن تؤثر فى عالم الطبيعة حتى ينتهى الى درجة النفوس السماوية »(٢) .

ان الغزالى يرى أن العلم اللدنى أفضل بكثير من الحكمة الانسانية لأن هذا العلم موحى به من قبل الله . ولهذا فان النبوة لا ترجع الى صفات وخصائص مكتسبة وانما هى ترجع الى اصطفاء الله لعباده . ولهذا فهى فطرية فطر الله النبى عليها وطهره وفضله على سائر العالمين .

يقول الغزالى : أعلم أن الرسالة أثرة علوية وحظوة ربانية وعطية الهية لاتكتسب بجهد ولا تنال بكسب (الله أعلم حيث يجعل رسالته)(٣)

---

(١) معارج القدس ص ٤٨ — ٤٩ . وقارن معيار العلم ص ١٩٢ ، واحياء علوم الدين جـ ١ ص ٨٤ — ٨٥ من نشرة د. بدوى طبانة سنة ١٩٥٧ م .

(٢) معارج القدس ص ١٢٤

(٣) الأنعام ١٢٤

« وكذلك أوحينا اليــك روحا من أمرنا ما كنت تدرى ما الكتــاب ولا الايمان »[١] •

كذلك يرى أن النبوة مع أنها فطرية الا أنها لا تحدث للمرء بلا مقدمات • فهناك الاعداد الالهى للنبى من جهة والسيرة الحسنةوالعبادة الخالصة ونقاء البصيرة من جهة الرسول ••• كلها خصائص تضــافرت واجتمعت معا فى الرسول « وكما أن الانسانية لنوع الانسان والملكية لنوع الملائكة ليست مكتسبة لأشخاص من النوع ، وأن العمل بموجب النبوة لنوع الانبياء ليست مكتسبة لأشخاص النوع وأن العمل بموجب النوعية ليس يخلو عن اكتساب واختيار لاعــداد واستعداد ، كذلك ليس يخلو من اكتســاب واختيار لاعــداد واستعداد فيوحى اليــه «وطه ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى» حتى تورمت قدماه من العبادة»[٢]

وعند الغزالى لا يجب البتة أن ينكر أحد النبوة لا لشىء الا لأنه لم يرها • فلو أن المرء عمم هذا الحكم لأنكر أشياء كثــيرة يقــول بها الآخرون • فالطفل ينكر طور العقل فى البداية ، والعقل ينكر فيما بعد الوقوف عند الحس • والحدس ينكر الوقوف عند العقل • معنى هذا أن انكار النبوة عند الغزالى يرجع الى أن المنكرين جحدوا وجود أطوار أخرى غير الطور الذى وصلوا اليه • وهو يذكرهم هنا بحالة النوم وما يحدث فيها لكل منا •

كذلك يذكرنا بالفرق بين العلم النظرى وبين التجارب الروحيــة الحية وهذه لا يدركها الا صاحبها • وقد ضرب لنا الغزالى أمثلة تشير الى أن العلم النظرى يختلف عن الوجدان والتجربة الحية • فالسكران لا يعرف أعراض السكر بينما العاقل اليقظ يعرف أعراض السكر دون أن يكون سكرانا والطبيب المريض يعرف أعراض الصحة وعلاماتها ، لكنه يكون بالفعل فاقدا لها • واذا كان الأمر كذلك فان النبوة تجربة روحية ذاتية لا ينبغى لنا أن ننكرها لا لشىء الا لأنها طور فوقادراكنا العقلى أو هى طور نعجز عن الوصول اليه • يقول الغزالى « ••• فان

---

(١) الشورى ٥٢

(٢) المعارج ص ١٠٨

وقع لك الشك فى شخص معين أنه نبى أم لا ؟ فلا يحصل اليقين الا بمعرفة أحواله : اما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع • فانك اذا عرفت الطب والفقه ، يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم وسماع أقوالهم ، وان لم تشاهدهم ••• فكذلك اذا فهمت معنى النبوة، فأكثرت النظر فى القرآن والأخبار ، يحصل لك العلم الضرورى بكونه صلى الله عليه وسلم ، على أعلى درجات النبوة • وأعضد ذلك بتجربة ما قاله فى العبادات وتأثيرها فى تصفية القلوب وكيف صدق فى قوله «من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » وكيف صدق فى قوله « من أعان ظالما ، سلطه الله عليه » ، وكيف صدق فى قوله « من أصبح وهمومه هم واحد (هو التقوى) كفاه الله تعالى هموم الدنيا والآخرة » فاذا جربت ذلك فى ألف وألفين وآلاف ، حصل لك علم ضرورى لا تتمارى فيه »[1] •

ومع أن الغزالى قد اختلف مع ابن سينا فى تلك النقطة السابقة الا أنه عاد من جديد واتفق معه فى طبيعة النبى • فهو يرى ، كما رأى الفلاسفة من قبله ، أن النبى ينبغى أن تكون له مخيلة قوية وأن علمه لا يعتمد على الاستدلال والاستنباط ، وانما هو يعتمد على الحدس أو الادراك المباشر • لذلك فان من خصائص النبى أن تذعن له الأشياء المحيطة به ، وهذا هو سر قيام الأنبياء بالمعجزات التى هى أمور خارجة عن ما ألفناه من الطبيعة »[2] •

العلم الصوفى :

اتضح لنا من ترجمة الغزالى الذاتية لحياته أنه قد اختتم حياته بالتصوف • واتضح لنا أيضا فى حديثه عن المعرفة أنه يجعل المعرفة الصوفية ركنا أساسيا من أركان المعرفة التى تنقسم الى الحسية والعقلية ثم الصوفية • ذلك أن الغزالى يرى أن العلم والمعرفة اما أن ينبعا من

(١) المنقذ من الضلال ص ١٥١

(٢) راجع معارج القدس ص ١١٣ — ١٢٣ .

الخارج عن طريق الحس والعقل أو أن يأتيا من الداخل • وعن هـذا الأخير نتحدث الآن •

يرى الغزالى فى البداية أن مصدر المعرفة واحد ، ولكنه يختلف من جهة الأسماء باختلاف الطالبين • فمصدر المعرفة عند الفلاسفة هو العقل الفعال ، وهذا المصدر بعينه هو الوحى بالنسبة الى الصوفية أو الالهام أو روح القدس • وهو يرى أن الاتصال بهذا العقل الفعال اما أن يتم بالتدرج المألوف (العادى) من ادراك المحسوسات وتجاوز لها بادراك المعقولات حتى درجة العقل المستفاد ، واما أن يعود الانسان الى قلبه ويجاهد رغباته وميوله ويسعى الى تصفية شوائب العالم المحسوس وازاحتها من على مرآة القلب ويداوم على تجلية هذه المرآة بالمجاهدة ، ويذكر الله دائما ، وسرعان ما يتفجر النور المغروز الفطرى فى أعماقه •

والعلم الصوفى يختلف عن المعرفة الفلسفية من جهة أن العلم الصوفى لا واسطة فى حصوله بين الانسان وبين الله ، وانما هو كالضوء والمعقولات الراجعة الى الحس كلها حجب تحجب القلب عن الرؤية من سراج الغيب ، يقع على قلب صاف فارغ لطيف • ان المحسوسات والاطلاع على عالم الغيب لأنها تربطه وتشغله بعالم الزور • والحجب هنا لا ترجع الى عدم التجلى الالهى ولكنها ترجع الى تقصير من جهة العبد • ذلك أن القلوب « كالأوانى ، فما دامت ممتلئة بالماء لا يدخلها الهواء •• فالقلوب المشغولة بغير الله لا تدخلها المعرفة بجلال الله تعالى •• »[1] •

ومعظم الصوفية ، وعلى رأسهم الغزالى ، يذهبون الى أن العلم اللدنى وما يرتبط به من ادراك الوجود الالهى ليس مكتسبا وانما هو فطرى فى النفس الانسانية • غير أن الانسان قد جهل حقيقة الفطرة

---

(١) احياء علوم الدين م ٢ جـ ٨ ص ١٣٥٢ — ١٣٥٣ وراجع كذلك الرسالة اللدنية ص ١١٦ .

لأسباب سنأتى على ذكرها الآن • المهم هو أن المرء حينما يطلب ادراك شيء ما فهو لا يطلب أمرا غريبا عليه ، بل يطلب ادراك ما قد نسيه أو جهله •

ولنترك الغزالى يعبر عن رأيه فيقول « ••• تقر النفوس بوجود العلم اللدنى وتعلم أنها كانت عالمة فى أول الفطرة وصافية فى ابتداء الاختراع • وانما جهلت لأنها مرضت بصحبة هذا الجسد الكثيف والاقامة فى هذا المنزل الكدر والمحل المظلم ، وأنها لا تطلب بالتعلم ايجاد العلم المعدوم ولا ابداع العقل المفقود بل اعادتها العلم الأصلى الغريزى وازالة طريان المرض باقبالها على زينة الجسد •• فالنفس لشدة شغفها أقبلت على هذا الهيكل واشتغلت بعمارته والاهتمام بمصالحه ، واستغرقت فى بحر الطبيعة بسبب ضعفها وجزئياتها فاحتاجت فى أثناء العمر الى التعلم طلبا لتذكار ما قد نسيت »[1] •

أما السبب فى بعد القلب عن ادراك النور الالهى الفطرى ، فان الغزالى يرجع ذلك الى عدة أسباب : أولها نقصان فى القلب ، وثانيها ما أسماه كدورة المعاصى والخبث الذى يتراكم على وجه القلب من كثرة الشهوات ، وثالثها استغراق المرء فى الأحكام والآراء التى أفادها من الناس عن طريق التقليد الأعمى • الامر الرابع هو عدم معرفة المرء بالاتجاه الصحيح الذى ينبغى أن يركز عليه القلب وذلك لا يتم الا بأساتذة مهرة ومناهج ممتازة • وعند الغزالى أننا اذا نجحنا فى القضاء على هذه الأسباب وارتفعت سيادتها من على القلب ، لأدرك المرء الأمور كلها وقرأها مباشرة على صفحة قلبه • لأن القلب صالح بفطرته لمعرفة حقائق الأشياء غير أن ما حجبه عن ذلك ما ذكرناه من أسباب[2] •

ونحن نعلم أن حقائق الأشياء ، كما يقول الدين توجد فى اللوح

---

(١) الرسالة اللدنية ص ١٢٠

(٢) راجع احياء علوم الدين م ٢ ج ٨ ص ١٣٦٢ ومعارج القدس ص ٧٤ — ٧٩ •

المحفوظ . ومعنى أن يعرفها الصوفى هو أن تنتقل هذه الحقيقة الخاصة بالأشياء الموجودة فى اللوح المحفوظ الى القلب ، قلب الصوفى . حيث تنطبع فيه . فالمعرفة الحقة هنا هى انطباع ما فى اللوح المحفوظ فى قلب الصوفى . يقول الغزالى فى رسالته « كيمياء السعادة » : ان القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرآة أيضا ، لأن فيه صورة كل موجود . واذا قابلت المرآة بمرآة أخرى ، حلت صور ما فى احداهما فى الأخرى . وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ الى القلب اذا كان فارغا من شهوات الدنيا . فان كان مشغولا بها كان عالم الملكوت محجوبا عنه وان كان فى حال النوم فارغا من علائق الحواس طالع حواجز عالم الملكوت فظهر فيه بعض الصور التى فى اللوح المحفوظ . واذا أغلق باب الحواس كان بعده الخيال . لذلك يكون الذى يبصره تحت ستر القشر ، وليس كالحق الصريح مكشوفا . فاذا مات ، أى القلب ، بموت صاحبه ، لم يبق حواس ولا خيال . وفى ذلك الوقت يبصر بغير وهم وغير خيال ، ويقال له « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »(١) .

والغزالى وان كان يقول بأن المرء يشاهد الحقيقة عارية بعد الموت فانه يرى أيضا أن هذه المشاهدة لا تقتصر على الموتى فحسب ، بل أن بوسع المرء أن يصل اليها فى اليقظة كذلك .. « ولا تظنن أن هذه الطاقة (طاقة النور الالهى وما يترتب عليها من كشف) تنفتح بالنوم فقط ، بل تنفتح باليقظة لمن أخلص الجهاد والرياضة وتخلص من يد الشهوة والغضب والأخلاق القبيحة والأعمال الرديئة »(٢) .

القضـــاء والقـــدر :

بقى أن نشير الى مشكلة القضـــاء والقدر ، أو الصـــلة بين العلم الالهى والعقل الانسانى . وسوف نحاول أن نوجز القول بوضوح .

---

(١) الغزالى : كيمياء السعادة ص ٨٧ — ٨٨

(٢) المرجع السابق ص ٨٨

يمهد الغزالى للحديث عن رأيه هنا ببيان صعوبة هـذه المشـكلة موضحا أن الرسول عليه السلام قد خرج على أصحابه وهم يتنازعون فى القضاء والقدر ، فكان أن احمر وجه المصطفى الشريف قائلا : أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت اليكم • انما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا فى هذا الأمر ، عزمت عليكم ، عزمت عليكم (أى أقسمت عليكم) فى هذا الأمر أن لا تنازعوا فيه •

ونحن نعلم أن لعمر كلمات لطيفة فى القضاء والقدر ، حيث أجاب سائله عنه بقوله « بحر عميق لا تلجه • ولمـا كرر صاحبه السؤال ، قال له : طريق مظلم لا تسلكه • ولمـا كرر ثالثا ، قال : سر الله قـد خفى عليك فلا تفتشه » •

على أن هذه التحـذيرات كلها ، وما أكثرها ، لم تمنع المفـكرين الاسلاميين ، وغير الاسلاميين ، من مناقشة مشكلةالقضاء والقدر ؛ لأنها مشكلة مهما قيل عنها ، فهى مشكلة حيوية بلا شك •

ونحن نعلم أن المتكلمين قد انقسموا فيما بينهم بصدد هذه المشكلة الى ثلاثة أقسام :

١ ــ القسم الأول الذى أرجأ البت فى القضاء والقدر •

٢ ــ جماعة القدرية أولئك الذين ينكرون القضاء الالهى ويذهبون الى أن الخير والشر من فعل الانسان ••• ولقد كان دافعهم الى ذلك ، فى المقام الأول ، تنزيه الله عن فعل المعاصى والسيئات من جهة ، واثبات المسئولية الانسانية التى لا توجد الا من خلال الحرية •

٣ ــ الجماعة الثالثة هى جماعة الجبريين الذين أقروا بقضاء الله وقدره حيث انتهت هذه الجماعة الى أن الخير والشر من الله ، ولم يثبتوا لأنفسهم فعلا كما لو كانوا جمادات لا كائنات حية • وكان أيضا دافع هؤلاء بيان العجز الانسانى أمام القدرة الالهية الشاملة ، واثبات أن الله قادر على كل مقدور ومريد لكل ما يحدث وأنه سبحانه على علم بكل شىء •

بدأ الغزالى بيان بحث هذه المشكلة بتحديد معنى القضاء والقدر أولا • فهو يرى أن القضاء هو الوضع الكلى للأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة الى مسبباتها المعدودة المحدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص • ولذلك لا يزيد شىء عن قضائه وقدره »[1]

فالقضاء هنا هو العلم والحكم الالهى الأزلى لما سوف يحدث لكل موجود ، وهو هنا بمثابة تشريع الهى أزلى للعالم كله ، لكل موجود على حدة ، ابتداء من مهده الى لحده • أما القدر فهو تنفيذ هذا العلم والحكم الالهى على كل موجود طول حياته ، وبعد أن يخرج الى حيز الوجود • ان القضاء هو العلم والقــدر هو تحقق هــذا العلم الالهى بالفعل • والتحقيق لا يختلف عن القضاء اذ ثمة تطابق بين القضاء والقدر بحيث يأتى هذا الأخير موافقا للقضاء الأزلى •

ونحن نعلم أن الغزالى كان من أعلام مدرسة الأشاعرة ، وهى تلك المدرسة التى جاءت بشعار « ان الفعل خلق لله كسب للانسان » • واذا حللنا موقف الغزالى على ضوء هذا الشعار الذى ارتضاه لنفسه وآمن به لقلنا : ان الغزالى يميل الى القول بالجبر ويعترف بالقضاء والقدر الالهيين رغم أنه حاول أن يثبت قدرة الانسان وأنه كائن مريد من جهة، وأنه من جهة أخرى نقد موقف الجبريين والقدريين معا من جهة أخرى •• أقول رغم ذلك كله الا أن المرء لا يصعب عليه أن يدرك ميل الغزالى الواضح الى أهل السنة والأشاعرة • فهو أولا قسم القضاء الى أربعة أقسام :

(أ) قضاء الطاعات •
(ب) قضاء المعاصى •
(حـ) قضاء النعم •
(د) قضاء الشدائد[2] •

---

(١) الغزالى : الأربعين فى أصول الدين ص ١٢

(٢) المرجع السابق ص ١٠

وهو قد ذكر أن هذه الأقسام الأربع قضاها الله على الانسان ، أى كتبها عليه ، فهو كتب عليه الطاعة والمعصية والنعم كما كتب عليه أيضا التعرض للمصاعب !! فكيف يحق أو يجوز للانسان أن يخرج عن قضاء الله وقدره !!

لقد قال الغزالى هنا ان موقف المرء المؤمن ازاء القضاء الالهى الشامل هو أن يتقبل بنفس راضية قضاء الله وقدره . هذا هو موقف الغزالى الحقيقى ، نقوله ونحن نضع فى اعتبارنا ما ذهب اليه من أن « المذهب الحق هو أن المؤثر (فى الفعل) مجموع القدرتين : قدرة الله وقدرة العبد . فالأفعال الصادرة عن العباد كلها بقضاء الله وقدره ، ولكن للعباد اختيار . فالتقدير من الله . والكسب من العباد وهذا المذهب وسط بين الجبر والقدر وعليه أهل السنة والجماعة »(١) .

بين الغزالى وديكارت :

سوف نحاول فى الفقرة التالية أن نوضح أوجه الشبه بين الغزالى وأحد أقطاب الفلسفة الحديثة الذى هلل له الشرقيون والغربيون على حد سواء ، بينما وقفوا من الفلسفة الاسلامية موقف الشك والريبة والأنفة .

وما يهمنا فى هذا الصدد هو أن نوضح أنه اذا كان ديكارت قد احتل مركزا رئيسيا فى تاريخ الفلسفة الحديثة لأسباب أهمها قاطبة شكه المنهجى ، فان الغزالى (المتوفى عام ٥٠٥ هـ) قد سبقه بعدة قرون فى هذا الشأن وزاد عليه . كذلك نريد أن نؤكد هنا ، وبوجه عام ، على أن الفلسفة الاسلامية لا تستمد قيمتها من مقارنتها بالفلسفة الغربية واظهار أوجه الشبه بينهما ، فهذا خطأ لا نرضى عنه . اذ اعتاد فريق من الباحثين أن يجعلوا للفلسفة الاسلامية قيمة بقدر ما بحثت من مشاكل بحثها الغربيون أو غيرهم ، ويعتمدون فى ذلك على أوجه التشابه غافلين عن أن للفلسفة الاسلامية مشكلاتها الخاصة ومنهجها الخاص .

---

(١) الأربعين فى أصول الدين ص ١٢

وهى ، كسائر الفلسفات ، قد استفادت مما قبلها وأفادت ما بعدها ، ولها ، كما لغيرها ، مميزاتها وعيوبها • وهى قد قدمت الحلول لبعض المشاكل وأثارت قضايا بحوث جديدة ••• ان قيمة الفلسفة الاسلامية يجب أن يبحث عنها فى داخل الفلسفة الاسلامية ذاتهـا وعلى ضـوء الظروف التاريخية وأهمية القرآن الكريم كعـامل رئيسى سـاعد على قيامها • ولا يجب البتة أن نبحث عن هذه القيمة بمحاولة جعل الفلسفة الغربية معيارا نقوم به الفلسفة الاسلامية •

على ضوء ذلك حاولنا أن نبرز بعض الجوانب فى الفلسفة الاسلامية الحقة ممثلة فى علم من أعلامها ، وما كان هدفنا البتة أن نقوم الغزالى بديكارت لأن هذا الأخير ليس أفضل من حجة الاسلام •

١ — أول ما يلفت النظر فى هذا الصدد هو أن شك الغزالى شك منهجى ، شأنه فى ذلك شأن الشك الديكارتى • فالغزالى لم يشك من أجل الشك ومن أجل بلبلة آراء الناس • فشك كليهما شك منهجى لا شك مذهبى ، لأن هذا الأخير عبارة عن اتجاه يبدأ بالشك وينتهى به ، بحيث لا توجد فيه دعوة الى اليقين ، وهذا عكس ما كان يهدف اليه الغزالى وديكارت • ان شك الغزالى شك يبغى بناء أسس جديدة وثابتة ، ويرمى الى ايجاد علم راسخ • ولهذا فقد كان مطلب الغزالى « العلم بحقائق الأمور ، كما كان شغله الشاغل منذ نشأته » التعطش الى درك حقائق الأمور من أول أمره وريعان عمره •

٢ — ووجد الغزالى ، كما وجد ديكارت فيما بعد ، أن الوصول الى الحق ينبغى أن يكون : أ — بالاطلاع على سـائر المذاهب المتنـوعة لفحصها وأخذ الصحيح منها ، ب — ووجد أن الوصول الى الحق ينبغى أن يقوم على التخلى عن التقليد الأعمى •

أما فيما يتعلق بالاطلاع على المذاهه المختلفة ، فنجد أن الغزالى يقول ، كما ذكرنا ، ولم أزل فى عنفوان شبابى — منذ أن راهقت البلوغ قبل العشرين الى الآن ، وقد أناف السن على الخمسين ، اقتحم هـذا

البحر العميق وأخوض فى غمرته خوض الجسور لا خوض الجبان الحذور • أتوغل فى كل مظلمة وأتجهم على كل مشكلة وأقتحم كل ورطة وأتفحص عن عقيدة كل فرقة وأستكشف أسرار كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع • بحيث لم يترك أحدا من المشتغلين بالعلوم الا واطلع على سر علمه •

كذلك فان ديكارت قد خاض هذا البحر العميق الذى هلك فيه الاكثرون فضلوا وأضلوا « ولما تأملت ما قد يكون فى المسألة الواحدة من آراء مختلفة ، يؤيدها رجال علماء ، على أن الحق فيها لا يكون الا واحدا ، فاننى اعتبرت كل ما ليس الا راجحا يكاد يكون باطلا ••(١)» • وفى موضع آخر قال « ••• ألقيت نفسى منذ الحداثة فى بعض الطرق التى قادتنى الى انظار وحكم الفت منها منهجا •••» (٢) •

ويعبر عن اطلاعه واجتهاده منذ الشباب ، وهو فى مدرسته « لافليش » فيقول « انه قد تعلم فى هذه المدرسة ما كان يتعلمه غيره ، لكنه لم يقتنع — بعكس غيره — بما كانوا يعلمونه من العلوم • وفى هذه المدرسة تصفح كل ما وصل اليه من كتب فى العلوم يعتبرها العلماء أعجب العلوم وأندرها •

أما فيما يتعلق بالتقليد وما يترتب عليه من أخطاء جمة ، فان الغزالى قد وجد أن الضلال ، كل الضلال ، يكمن فى تقليد المفكر غيره من المفكرين دون فحص وامعان • وله عبارات مشهورة فى هذا الصدد • فهو يقول « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله »(٣) • وفى مؤلف آخر يذكر « ولا ينبغى أن نضيع الحق المعقول خوفا من مخالفة العادات المشهورة ، بل المشهورات أكثر ما تكون مدخولة ولكن مداخلها

---

(١) ديكارت : مقال عن المنهج ص ١١٧ ترجمة د• محمود محمد الخضيرى وزارة الثقافة ط٢ سنة ١٩٦٨ م •

(٢) المرجع السابق ص ١١١

(٣) المنقذ ص ١٠٨

دقيقة لا ينتبه لها الا الأقلون . وعلى الجملة لا ينبغى أن نعرف الحق بالرجال ، بل ينبغى أن تعرف الرجال بالحق ، فتعرف الى الحق أولا ، فمن سلكه فاعلم أنه محق »(١) . ذلك أن المفكر ان وصل بنفسه الى الحقيقة عرف بنفسه كذلك من وصل اليها ومن غفل عنها . أما اذا تتبع هذا أو ذاك فان الآراء مختلفة ومتعددة ولن تعطيه كلها شيئا يشفى عقله .

ولهذا ينبه الغزالى الى أن آفة الناس هى « مهما نسبت الكلام وأسندته الى قائل حسن فيه اعتقادهم قبلوه ، وان كان باطلا . وان أسندته الى من ساء فيه اعتقادهم ردوه وان كان حقا »(٢) .

ويتبع ذلك ويرتبط به أنه لا يجب على المفكر أن يطرح رأيا ، أو يأخذ بآخر ، الا اذا عرفه وتمحصه .. ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى فى عماية »(٣) . بل ان الغزالى كباحث موضوعى أمين وجد أنه من الحكمة أن نأخذ ما هو حقيقى وصادق من الذين يخالفونا فى الآراء والاعتقادات . فليس معنى أننا نخالفهم أننا نخلط بين آرائهم الصحيحة والفاسدة لأننا « لو فتحنا هذا الباب ، وتطرقنا الى أن نهجر كل حق سبق اليه خاطر مبطل ، لزمنا أن نهجر كثيرا من الحق ولزمنا أن نهجر جملة آيات من القرآن وأخبار الرسول وحكايات السلف وكلمات الحكماء والصوفية »(٤) . ان المهم هنا هو عدم التقليد الاعمى لا فى قبول الرأى ولا فى رفضه ، بل يجب أن تكون هناك أسس موضوعية سواء فى حالة الرفض أو القبول . ولهذا نجد الغزالى فى ترجمة حياته يفخر بأنه قد انجلت عنه رابطة التقليد الأعمى ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهده فى سن الصبا .

---

(١) معيار العلم ص ١٧٠.

(٢) المنقذ ص ١١٠

(٣) المنقذ ص ٨٥

(٤) المنقذ ص ١٠٩

كذلك نجد أن ديكارت قد نبه بشدة الى أن التقليد عيب فى المفكر ويجب عليه أن يتخلص منه • وقد عبر عن ذلك بقوله اننى لما رأيت أمورا كثيرة تبدو لنا من الشطط والسخرية ، ومع ذلك فان أمما عظيمة تجمع على قبولها والرضاء عنها ، فاننى تعلمت ألا أعتقد اعتقادا جازما فى شىء ما بحكم التقليد أو العادة ، وكذلك تخلصت شيئا فشيئا من كثير من الأوهام التى تستطيع أن تخمد فينا النور الفطرى وتنقص من قدرتنا على التعقل »(١) •

كذلك يذكر ديكارت ، بعد أن تحدث عن اختلاف العلماء فى المسألة الواحدة « ••• من أجل هذا فاننى ما كدت أن تسمح لى السن بالتحلل من ربقة معلمى حتى هجرت كل الهجر دراسة الآداب • واذا صممت على ألا ألتمس علما الا ما اشتملت عليه نفسى أو ما كان فى الكتاب الكبير ، كتاب العالم ، فاننى أنفقت بقية شبابى فى السفر »(٢) • وفى كتاب التأملات يصرح ، بعد أن بين أن كل الآراء التى تلقاها فى شبابه باطلة ولا نصيب لها من الصحة « ••• انه لا بد لى مرة فى حياتى من الشروع الجدى فى اطلاق (تحرير) نفسى من جميع الآراء التى تلقيتها فى اعتقادى من قبل ، ولابد من بناء جديد من الأسس اذا كنت أريد أن أقيم فى العلوم شيئا ويدا مستقرا ••• »(٣) • وفضلا عن ذلك كله فان ثورة الشك عند كل من الغزالى وديكارت هى فى حد ذاتها رفض صريح لكل تقليد •

٣ — أما عن الدافع الى الشك عند الغزالى وديكارت ، فقد ذكرنا أنه كان شكا منهجيا يبغى قيام علم راسخ ، علم يقينى قائم على العقل لا الحس • وفى هذا الصدد يقول الغزالى « من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر يبقى فى العمى والضلال • ان الغزالى

(١) مقال عن المنهج ص ١١٩ — ١٢٠

(٢) مقال عن المنهج ص ١١٨

(٣) ديكارت : التأملات ص ٥٣ ترجمة د. عثمان أمين — مكتبة القاهرة سنة ١٩٥٦ م

كان يشك لكى يصل الى العلم الراسخ اليقينى الذى حده بقوله « هو الذىينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى مع ريب ولا يقارنه امكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنا لليقين مقارنة لو تحدى باظهار بطلانه — مثلا — من يقلب الحجر ذهبا ، والعصا ثعبانا ، لم يورث ذلك شكا وانكارا • فانى اذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة ، فلو قال لى قائل : لا بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها ، وشاهدت ذلك منه ، لم أشك بسببه فى معرفتى ولم يحصل لى منه الا التعجب من كيفية قدرته عليه • ثم يقرر الغزالى بعد ذلك مباشرة أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى »(١) •

هذا هو تعريف الغزالى للعلم اليقينى • انه تعريف جامع مانع ، وقلما نجد تعريفا للعلم يوضح بدقة أبعاده وحدوده وغايته مثلما فعل الغزالى فى حده للعلم الجلى • فديكارت ، على سبيل المثـــال ، يحـــد الحكمة بأنها « ليست هى التبصر فى الأمور فحسب وانما هى أيضا ، وعلى وجه الخصوص معرفة نظرية كاملة لجميع ما يستطيع الانسان أن يعرفه لتدبير حياته وحفظ صحته واختراع جميع الفنون »(٢) •

ومن خلال كلام ديكارت عن البداهة العقلية والحدس وأنه طريق هام للمعرفة ، من خلال ذلك ، نلمس اتجاهه نحو ما ينبغى أن تكون عليه المعرفة • انه يسعى الى « الرؤية العقلية المباشرة التى يدرك بها الذهن بعض الحقائق فتذعن لها النفس وتوقن بها يقينا لا سبيل الى دفعه»(٣)

٤ — ولـــما فتش الغزالى عن علومه التى اكتسبها ، وجدها تنقسم الى قسمين هما المعرفة الحسية والمعرفة العقلية الضرورية ، ثم أخـــذ

---

(١) المنقذ ص ٧١ — ٧٢ •

(٢) راجع التأملات ص ٧ •

(٣) مقدمة التأملات ص ١١ •

يتساءل : هل يمكن الشك فى هذه المعرفة أم لا ؟ وأجاب بأن الشك بدأ بالفعل يتسرب الى نفسه « من أين الثقة بالحواس وأقواها حاسة البصر ، وهى تنظر الى الظل فتراه واقفا غير متحرك ، وتحكم بنفى الحركة ثم بالتجربة والمشاهدة ــ بعد ساعة ــ تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة ، بل على التدريج ذرة بعد ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف وتنظر الى الكوكب فتراه صغيرا فى مقدار دينار ، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار »(١) .

هذا وأمثاله من المحسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبا لا سبيل الى مدافعته . ولهذا حاول الغزالى أو بتعبير أدق ، وجد نفسه مضطرا لطرح المعرفة الحسية جانبا متناولا المعرفة العقلية : « فقلت قد بطلت الثقة بالمحسات فلعله لا ثقة الا بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفى والاثبات لا يجتمعان ، والشىء الواحد لا يكون حادثا قديما ، موجودا معدوما ، واجبا محالا »(٢) فهذه المعرفة العقلية يبدو أنها مؤكدة ولا مجال للشك فيها .

لكن سرعان ما نادت الحواس الغزالى بأعلى صوتها قائلة له « بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسات وقد كنت واثقا بى ، فجاء حاكم العقل فكذبنى ، ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى . فلعل وراء ادراك العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجلى ذلك الادراك لا يدل على استحالته »(٣) . ان هذا الشك فى المعرفة الحسية والعقلية هو عين ما ذكره ديكارت بأسلوب آخر .

فالغزالى قد شك ــ وكذلك فعل ديكارت ــ لأنه وجد أن علمه

---

(١) المنقذ ص ٧٣

(٢) المنقذ ص ٧٤ .

(٣) المنقذ ص ٧٩ .

لا يطابق الواقع ، وأن الصورة التى عنده عن شىء ما تختلف فى غير مرة عن الشىء كما هو • وقد تتبع ديكارت المنهج الذى سار عليه الغزالى • يقول ديكارت « كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشـــياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة أن لا نطمئن كل الاطمئنان الى من خدعونا ولو مرة واحدة »(١) •

وبعد أن ترك ديكارت الحواس بعلومها متجها صوب النفس الناطقة ذاتها (العقل) قال « ولكن ما يدرينى لعل هناك شيئا آخر غير الأشياء التى حكمت منذ قليل بأنها غير يقينية لا يستطاع فيها أدنى شك ، أليس هنالك اله أو أى قوة أخرى توحى الى نفسى هذه الخواطر ؟ ليس هذا ضروريا ، فلعلى قادر على احداثها من نفسى »(٢) •

واذا كان ديكارت قــد اخترع فكرة « الشــيطان المــاكر » وأنه يتسبب فى تضليله ، وأن هذا الشيطان قد استعمل كل ما أوتى من قوة فى سبيل ذلك ، نقول اذا كان ديكارت تحدث عن ذلك باسهاب فان الغزالى قد تحدث عن هذا الشيطان المــاكر فى صورة قوة التخيل والوهم ونسب اليه ما نسبه ديكارت الى الشيطان المــاكر •

٥ ــ والعوامل التى ساعدت على تقوية الشك وتأصيله فى نفس كل من الغزالى وديكارت واحدة • ففضلا عما سبق من محاولة كل منهما ايجاد علم حقيقى ثابت ، وشك كل منهما فى الشيطان المــاكر أو قوة الوهم ، نجد أن هناك ظاهرة ثالثة جمعت بينهما وهى « الأحلام » • أما عن الغزالى فهو فارس الميدان فى هذا الصدد يقول : ان هذه الظاهرة ، ظاهرة الأحلام زادت الأمر اشكالا ••• أما تراك تعتقد فى النوم أمورا وتتخيل أحوالا وتعتقد لها ثباتا واستقرارا ولا تشك فى تلك الحالة ، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل ؟

---

(١) التأملات ص ٥٤ ــ ٥٥

(٢) المرجع السابق ص ٧٠

ثم خطا الغزالى خطوة الى الامام حين أخذت توسوس له نفسه قائلة : بم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك — بحس أو بعقل — هو حق بالاضافة الى حالتك التى أنت فيها • لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك وتكون يقظتك نوما بالاضافة اليها ، فاذا وردت تلك الحالة ، تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها •

ثم طرح الغزالى قضية الشك كلها موضع البحث حينما شك فى كل شىء : شك فى بدنه وعقله وحياته ووجوده قائلا : فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة ، فاذا مات (الانسان) ظهرت له الأشياء على خلاف ما يشاهده ، واستشهد بقوله تعالى « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد »[1] •

وحاول الغزالى أن يخرج من دائرة الشك ، لكنه وجد أن الخروج من ذلك يقتضى دليلا • وحتى هذه اللحظة لم يكن بوسعه اقامة دليل لأن هذا يتركب من علوم أولية ، وهذه ان لم يكن مسلم بها ، لا يمكن اقامة دليل عليها ، لكن الشك ضارب فى كل شىء •

ونعود الى ديكارت فنجد أن ظاهرة الأحلام بدورها قد دعمت شكه وزادت منه « انى أرى فى أحلامى عين الأشياء التى يتخيلها هؤلاء المخبولون فى يقظتهم ، بل قد أرى أحيانا أشياء أبعد عن الواقع مما يتخيلون • كم من مرة وقع لى أن أرى فى المنام أنى فى هذا المكان وأنى لابس ثيابى وأنى قرب النار ، مع أنى أكون فى سريرى متجردا من ثيابى ••• يبدو لى الآن أنى لا أنظر هذه الورقة بعينين نائمتين ، وأن هذا الرأس الذى أهزه ليس ناعسا ، وأنى انما أبسط هذه اليد وأقبضها عن قصد ووعى • ان ما يقع فى النوم لا يبدو مثل هذا كله وضوحا وتميزا • ولكن عندما أطيل التفكير فى الأمر أتذكر أنى كثيرا ما انخدعت فى النوم بأشباه هذه الرؤى • وعندما أقف عند هذا الخاطر أرى بغاية

---

(١) المنقذ ص ٧٤ — ٧٥

الجلاء أنه ليس هناك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزا دقيقا فيساورنى الذهول ، وان ذهولى لعظيم ، حتى أنه يكاد يصل الى اقناعى بأنى نائم »[١] •

واضح اذن أن ديكارت قد دعم — كما ذكرنا — شكه بما يراه النائم فى نومه ، فيخيل اليه أنه يحدث بالفعل (فى الواقع) وحينما يستيقظ يدرك تمام الادراك أن ما رآه وهم وخيال ، وأن شيئا مما فعل ورآه فى نومه لم يفعله ولم يره فى الحقيقة •

٦ — ثم ان ديكارت قد كرر فى أكثر من موضع أن العقل الانسانى يخطىء ويضل بسبب أنه قاصر متنـاه وليس بوسعه الاحاطة بالأمور اللامتناهية • ففى كتاب التأملات يقول ديكارت « ••• انما مرجع خطئى هذا الى ما منحنى الله من قوة على تمييز الصواب من الخطأ هى عندى قوة متناهية محدودة »[٢] • وفى موضع آخر يقول « لا ريب أنه ليس لدى من داع للشكوى من أن الله يهبنى ذكاء أوسع أو نورا فطريا أكمل مما وهبنى ما دام من طبيعة الذهن المتناهى ألا يكون محيطا بأشياء كثيرة ومن طبيعة الذهن المخلوق أن يكون متناهيا »[٣] •

بل ان ديكارت بعـد أن قارن بين طبيعته وبين الطبيعة الالهية ، وكيف أن هذه الاخيرة طبيعة واسعة لا متناهية ولا يمكن الاحاطة بهـا وأنه فى مقدور الله سبحانه أشياء كثيرة لا حصر لها وتتجـاوز نطاق العقل البشرى ••• بعد ذلك ذهب ديكارت الى أن البحث للكشف عن كنه الحكمة الالهية أو ما يسمى بالعلل الغائية بحث لا مجال لأنه لن ينتهى الى شىء ••• ان هـذا الاعتبـار وحده (يقصـد طبيعة الله اللامتناهية ومقدوراته التى لا حصر لها) كاف لاقناعى بأن ما اصطلح على تسميته بالعلل الغائية لا محل للبحث عنه فى الأشياء الفيزيقية أو

(١) التأملات ص ١٢٩

(٢) التأملات ص ٣٧

(٣) التأملات ص ١٣١

الطبيعية ، اذ يلوح لى أن الخوض فى غايات الله ومحاولة الكشف عن أسرارها اجتراء عليه سبحانه »[١] .

هذه الفكرة الديكارتية توجد بعينها عند الغـزالى . ففيما يتعلق بقصور العقل البشرى وأنه عاجز عن كشف حكمة الله الكبرى ، وأنه عرضة للصواب والخطأ بسبب تناهيه وملابسته للبدن ، فان الغزالى ، وفى غير موضع من كتبه ، يذكر ذلك (وخاصة فى كتاب الاقتصـاد فى الاعتقاد) . فنجده يشبه العقل البشرى بميزان الذهب الذى لا يصح أن توزن به الجبال ، لأن هذه تفسد الميزان وتحطمه . وفى المنقذ من الضلال يقول « ان من ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . وفضلا عن ذلك فان تهافت الفلاسـفة للغزالى ليس الا نقدا منه للعقل ممثلا فى الفلاسفة الذين اعتمدوا على العقل فى كل أبحاثهم وفى اقحامه فى سائر المجالات . وقد بحث النزعة العقلية عند الغزالى كثيرون منهم علي سبيل المثال « أوبرمن » و « الأب جبر » . وفى التهافت يتحدث الغزالى عن نقائض العقل فى عدة مجالات. فهو يثبت قدم العالم وحدوثه فى آن واحد ، وخلود النفس وفناءها وغير ذلك . وهو فى هذا المضمار قد سبق كنت بعدة قرون كما ذكرنا من قبل .

وفى كتاب معيار العلم يتحدث الغزالى عن قصور العقل فى تحصيل بعض المعارف فيقول « ... من مارس العلوم يحصل له من هذا الجنس على طريق الحدس والاعتبار قضايا كثيرة لا يمكنه اقامة البرهان عليها ولا يمكنه أن يشك فيها ، ولا يمكنه أن يشرك فيها غيره بالتعليم .. ولا يمكن افحام كل مجادل مسكت . فلا ينبغى أن تطمع فى القدرة على المجادلة فى كل حق . فمن الاعتقادات اليقينية ما لا نقدر على تعريفه

(١) البقرة ١٥٤ ..

غيرنا بطريق البرهان الا اذا شاركنا فى ممارسته ليشاركنا فى العلـــوم المستفادة منه »[١] .

٧ — ونحن نعلم أن ديكارت قد وضع قواعده الأربع لكى يتحاشى الخطأ . وهذه القواعد هى بايجاز :

(أ) ألا أقبل شيئا ما على أنه حق ما لم أعرف يقينا أنه كذلك .

(ب) أن أقسم كل واحدة من المعضلات التى سأختبرها الى أجزاء على قدر المستطاع وبقدر ما تدعو الحاجة الى حلها على خير الوجوه .

(حـ) أن أسير أفكارى بنظام بادئا بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كى أتدرج قليلا قليلا حتى أصل الى معرفة أكثرها ترتيبا .

(د) أن أعمل فى كل الأحوال من الاحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئا .

فديكارت يقصد من هذه القواعد ، كما أعلن هو فى القاعدة الرابعة من « القواعد » لهداية العقل أنه يقصد بالمنهج « قواعد وثيقة سهلة تمنع مراعاتها الدقيقة من أن يؤخذ الباطل على أنه حق وتبلغ بالنفس الى المعرفة الصحيحة بكل الأشياء التى تستطيع ادراكها دون أن تضيع فى جهود غير نافعة ، بل وهى تزيد فى ما للنفس من علم بالتدريج .

ان ما هدف اليه ديكارت هو ما هدف اليه من قبل الغزالى . فقد بحث الغزالى فى كتـــابه « محك النظـــر » وغيره ، عن سبب الأخطاء والأغاليط فى النظريات ، وبعد أن شخص الداء حاول وضع العلاج . فهو يقول فى كتابه سالف الذكر :

ان الأغاليط فى النظريات كلها ثارت من اهمال الجليات والتسامح فيها . ولو أخذت الجليات وحررت ثم تطرق منها الى ما بعدها تدريجا درجات كثيرة فلا تمتد شهادة الجلى ولا يقوى الذهن على الترقى فى — حتى لا يخفى قليلا قليلا — فيتضح الشىء بما قبله على القرب ،

(١) معيار العلم ص ١٩٢ وراجع د. ابو ريان ص ٤٨٧ فى كتابه تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام .

لطاحت المغالطات • ولكن عادة النظار الهجوم على غمرة الاشكال وطلب الأمر الخفى البعيد عن الأوائل الجلية بعد أن تخللت بينه وبين الأوائل المراقى الكثيرة دفعة ، فتزل الأقدام وتعتاص المطالب وتنحط العقول ، ولذلك ضل أكثر النظار وأضلوا » •

ففى هذا النص الجلى الواضح يحدد لنا الغزالى أسباب الأخطاء فى العلوم ويمهد لنا الطريق لتحاشى هذه الأخطاء • فهو يرى من خلال النص السابق أن البرهان يجب أن يستند الى الأوائل الجلية التى لا يمكن أن يرقى اليها الشك • هذه الأوائل لايكفى أن يتقبلها الباحث أو الدارس بل عليه أن يمحصها ويفحصها ليدرك مدى صحتها ويقينها • وينبغى أن يسير الباحث بادئا من البسيط الى المركب ، ولا يخطو خطوة فى بحثه الا اذا محص الخطوة السابقة عليها ، ويتيقن أنها تؤدى به الى غيرها وهكذا حتى تكون استنتاجاته قائمة على يقين تام ومتسمة بدقة الباحث الحذر •

لقد كان مذهب الغزالى ، مثلما كان مذهب ديكارت ، هو استبعاد المركب أولا من مجال الفكر ، لنقف فى البداية على البسيط ، صاعدين منه الى المركب •

٨ — أما عن الطريقة التى خرج بها كل من الغزالى وديكارت من دائرة الشك فانها مختلفة تماما • ففيما يتعلق بديكارت نعلم أنه قد استند فى خروجه من دائرة الشك بطريقة استدلالية تهدم نفسها بنفسها • فبعد أن شك فى كل شىء : فى الله ووجود العالم وحتى وجوده ذاته من حيث هو جسم ، اعتمد فى الخروج من هذا الشك على الوجود ذاته • بمعنى أن ديكارت ذكر أنه اذا كان يشك واذا كان يفكر (وهو كذلك) فمعنى هذا أنه موجود • ولقد لخص هذه الفكرة أو ان شئت هذه العملية الفكرية بقوله : اننى أشك ، وعندما أشك فأنا أفكر ، وأنا أفكر اذن أنا موجود •

والفكر هنا هو كل ما يختلج فى النفس البشرية وتدركه ادراكا مباشرا • ولقد وجهت الى ديكارت عدة انتقادات بسبب تناقضه فى

خروجه من الشك حيث أن ما قد شك فيه قد اعتمد عليه فى الخروج من دائرة الشك .

ثم انه بشكه فى كل شىء قد قطع كل صلة له باليقين . أى أنه بذلك يفقد تماما العودة الى اليقين عن أى سبيل . فالأنا الذى شك هو الذى فكر ، هو الذى يوجد (وقد كان هو نفسه موضع الشك) . ولا يمكن لموجود أن يفكر الا اذا كان موجودا . ولقد ذكر « هملان » أحد نقاد ديكارت أن قضية ديكارت تكون صحيحة اذا كانت هنـاك قضية كبرى ثابت صدقها وهى « كل مفكر موجود » ، بحيث تكون قضيته على النحو التالى :

كل مفكر موجود

أنا أفكر

∴ أنا موجود

وهكذا نجد أن ديكارت لم يخرج من الشـك الى اليقين بطريقة يقينية سليمة ، بل خرج ، كما ذكرنا ، بأن ناقض نفسه بنفسه .

وجدير بالذكر أن « ديكارت » قد اتخذ ذاته وسيلة لاثبات وجود الله ثم اتخذ وجود الله وسيلة لاثبات وجود العالم . أما غالبية مفكرى الاسلام فقد اتخذوا (من حـاول منهم أن يبرهن على وجـود الله) اتخذوا العالم المحسوس وسيلة لاثبات وجود الله .

نعود فنقول : ان الغزالى قد خرج من شكه بطريقة مخالفة تماما لديكارت فالغزالى قد استند فى خروجه من دائرة الشك الى الله ، لأن الغزالى لم يشك لحظة فى وجود الله . بمعنى أنه لم يكن فى حاجة الى اثبات وجود الله لأن الله ثابت لديه بالدليل القاطع سواء من جهة العقل والنقل . ولهذا فانه استند الى الله الذى لا يمكن أن يخدع أو يضلل فى خروجه من الشك . يقول الامام الغزالى عن ثورة الشك التى أصابته وكيف خرج منها « ... فأعضل هذا الداء (الشك) ودام قريبـا من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ،

حتى شفى الله تعالى منى ذلك المرض وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمر ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف . فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة »(١) .

فالغزالى وان كان قد شك فى المعرفة مثما فعل الفيلسوف الفرنسى ديكارت ، الا أنه اختلف عنه فى شك « ديكارت » فى الله . لأن الغزالى لم يشك فى الله لحظة واحدة ، لأن الله قائم لديه بالأدلة القاطعة ولهذا فليس ثمة تنازع بشأن كيفية خروج الغزالى من الشك . فهو قد خرج بالحدس الذى يقف من خلفه نور النور .

على أنه مما تجب الاشارة اليه هنا هو أن ما يجمع بين ديكارت والغزالى ثقة كل منهما فى العقل . فديكارت رغم شكه ، الا أنه كان يثق فى العقل ذاته وفى قدرته على المعرفة لكن وكما رأينا ، فان العقل حدودا لا يجب أن يتعداها لأنه اذا تعداها ضل وأخطأ . فقد رأينا من نصوصه أنه يقول ان العقل متناه محدود ولا يجب أن يطمع فى معرفة غايات الله « ان الحقائق الموحى بها والتى تهدى الى الجنة هى فوق فهمنا ، لم يكن لى أن أجرؤ على أن أسلم بها بضعف استدلالاتى ، ورأيت أن محاولة امتحانها امتحانا موفقا تحتاج لأن يمد الانسان من السماء بمدد غير عادى وأن يكون فوق مرتبة البشر . ومن أجل هذا كان ديكارت حريصا على أن يكتب ويقول : ان حقائق الايمان كانت لها المنزلة الأولى عنده .

ان ديكارت أراد من فلسفته أن يسير عقله فى الطريق الصحيح ، فلا يكفى أن يكون للمرء عقل ، بل المهم أن يحسن استخدام هذا العقل. ان أكبر النفوس لمستعدة لأكبر الرذائل مثل استعدادها لأكبر الفضائل،

(١) المنقذ ص ٧٥

والذين لا يسيرون الا جد مبطئين يستطيعون حين يلزمون الطريق المستقيم أن يسبقوا كثيرا من يغدون ويبتعدون عنه »[1] .

والغزالى فى هذا الصدد شأنه شأن ديكارت قد اهتم بالعقل وجعل له فى نفسه مكانة كبيرة . فقد كان يكرر « دليل العقل » و « العقل الصريح » .. و « محض العقل » وهو فى كل ذلك بين ، كما فعل ديكارت من بعد — أن هناك حقائق تخفى على العقل وليس بوسعه أن يعرفها البتة ، وأنه اذا حاول ذلك أخطأ تماما . أما اذا بقى داخل حدوده فانه يعطى نتائج حسنة يثق بها ويطمئن على صحتها . وفى ذلك نجد الغزالى وقد عرض علوم عصره ناقدا اياها ومميزا الصحيح من الفاسد . بل اننا نرى أن الغزالى حرصا منه على العقل وحبا وتقديرا له سعى الى نقده « بالعقل » وتحصينه ضد جموحاته وغروره حتى لا يحطم نفسه بنفسه ، وحتى نضمن نحن بقاءه ودوامه .

(١) مقال عن المنهج ص ١٠٩ — ١١٠

المراجـــــع

البلهوانى : ثورة الفكر أو مشكلة المعرفة عند الغزالى — الرياض (بدون تاريخ) (*)

ابى أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الأطباء بيروت سنة ١٠٦٥ م

ابن باجه (أبو بكر محمد) : النفس — حققه الدكتور محمد صغير حسن المعصومى — دمشق سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م

ابن تيميه : الرد على المنطقيين . نشرة عبد الصمد شرف الدين الكتبى — المطبعة القيمة — بيساى سنة ١٣٦٨ هـ سنة ١٩٤٩ م

ابن جلجل : طبقات الأطباء — تحقيق فؤاد سيد — المعهد العلمى الفرنسى — القاهرة سنة ١٠٥٥ م

ابن حزم (أبو محمد على ابن أحمد بن حزم) : الفصل فى الملل والأهواء والنحل وبهامشه الملل والنحل للشهرستانى ط ١ سنة ١٣١٧ هـ المطبعة الادبية . وقد طبع بالاوفست — دار المعرفة للطباعة والنشر — لبنان سنة ١٩٧٥ .

ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد) : مقدمة ابن خلدون — حققها د. على عبد الواحد وافى — لجنة البيان العربى ط ٢ سنة ١٣٧٩ هـ سنة ١٩٦٠ م القاهرة .

ابن خلكان : وفيات الأعيان — نشرة احسان عباس — دار الثقافة — بيروت ج ٢ بدون تاريخ .

ابن رشد : تفسير ما بعد الطبيعة — حققه موريس بويج — بيروت سنة ١٩٤٢ ، سنة ١٩٤٨ م .

ابن رشد : رسائل ابن رشد — حيدرآباد الدكن سنة ١٣٦٥ هـ .

ابن رشد : تلخيص ما بعد الطبيعة — تحقيق د . عثمان أمين — مصطفى البابى الحلبى وشركاه ١٩٥٨ م — القاهرة

ابن سينا : كتاب البرهان (منطق الشفاء) حققه الدكتور أبو العلا عفيفى — تصدير ومراجعة د. ابراهيم مدكور — القاهرة سنة ١٩٥٦ م

ابن سينا : الهيات الشفاء — حققه الأب قنواتى وسعيد زايد . راجعه وقدم له د. ابراهيم مدكور — القاهرة سنة ١٣٨٠ هـ سنة ١٩٦٠ م .

---

(١) هذه المراجع مرتبة أبجديا طبقا لاسم الشهرة الخاص بالمؤلف .

ابن سينا : النفس وهو الفن السادس من الطبيعيات — حققه وقدم له فضل رحمن — اكسفورد سنة ١٩٥٩ م

ابن سينا : النكت والفوائد — نشرة فلهم كوتش (س ٠ ج) بيروت — الجامعة الكاثوليكية .

ابن سينا : الاشارات والتنبيهات ، مع شرح نصير الدين الطوسى وفخر الدين الرازى — نشر فى زمن السلطان عبد العزيز خان — دار الطباعة العامرة سنة ١٢٩٠ هـ سنة ١٨٧٣ م وقد رجعنا الى نشرة سليمان دنيا لنفس الكتاب مع شرح نصير الدين الطوسى — دار المعارف سنة ١٩٦٠ م — القاهرة .

ابن سينا : النجاة — طبعة محى الدين صبرى الكردى ط ٢ — سنة١٩٣٨ — القاهرة .

اتن سينا : المباحثات من نشرة د. عبد الرحمن بدون لكتاب أرسطو عند العرب جـ ١ — القاهرة سنة ١٩٤٧ م

ابن سينا : التعليقات — حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى — الهيئة المصرية العامة للكتاب — القاهرة سنة ١٩٧٣ م

ابن سينا : أحوال النفس — حققها وقدم لها د. أحمد فؤاد الأهوانى — الناشر : عيسى البابى الحلبى وشركاه — القاهرة سنة ١٩٥٢م.
وتوجد مع هذه الرسالة ثلاث رسائل أخرى لابن سينا هى :
(ا) مبحث عن القوى النفسانية .
(ب) رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها.
(ج) رسالة فى الكلام على النفس الناطقة .

ابن سينا : حى بن يقظان — نشرة أحمد أمين — دار المعارف سنة ١٩٦٦م

ابن سينا : رسائل ابن‌سينا — نشرة حلمى ضيا أولكن — أنقرة سنة ١٩٥٣م نشرت فى جزءين .

ابن سينا : الرسالة الاضحوية فى أمر الميعاد — ضبطها وحققها سليمان دنيا دار الفكر العربى — ط ١ سنة ١٣٦٨هـ سنة١٩٤٩م

ابن سينا : فى القوى الانسانية وادراكاتها — مطبعة كردستان العلمية — القاهرة سنة ١٣٢٨ هـ — سنة ١٩٢٨م .
وتوجد بهذا الكتاب رسائل :
(ا) فى الطبيعيات من عيون الحكمة
(ب) فى الاجرام العلوية .
(ج) فى القوى الانسانية وادراكاتها .
(د) فى الحدود .
(هـ) فى أقسام العلوم العقلية .

(و) فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم .
(ز) الرسالة النيروزية فى معانى الحروف الهجائية .
(ح) فى العهـــد .
(ط) فى علم الاخلاق .

ابن سينا : شرح كتاب أثولوجيا المنسوب الى ارسطو (من كتاب ارسطو عند العرب جـ ١) النهضة المصرية سنة ١٩٤٧م.

ابن سينا : عيون الحكمة ـــ حققه د . عبد الرحمن بدوى ـــ المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة سنة١٩٥٤م.

ابن العبرى : تاريخ مختصر الدول ـــ نشرة الاب انطون صالحانى اليسوعى ـــ المطبعة الكاثوليكية ـــ بيروت سنة ١٨٩٠م .

ابن لوقا (قسطا) : الفرق بين الروح والنفس وقوى النفس وماهية النفس (ضمن رسائل ابن سينا) أنقرة سنة ١٩٥٣م.

اتن النديم : الفهرست ـــ دار المعرفة للطباعة والنشر ـــ بيروت (بدون تاريـــخ) . ـــ

أبو العلا عفيفى (دكتور) : الناحية الصوفية فى فلسفة ابن سينا ـــ مقـــال فى ذكرى الالفية لابن سينا سنة ١٩٥٦ م ـــ القاهرة .

أبو العلا عفيفى (دكتور) كتاب البرهان لابن سينا وصلته ببرهان ارسطـــو (مقال فى ذكرى ابن سينا بطهران ـــ منشورات لجنة الآثار الوطنية سنة ١٩٥٦ م)

أبو ريان (دكتور محمد على) : تاريخ الفكر الفلسفى فى الاسلام جـ ٢ سنة ١٩٧٠م .

أبو ريده (دكتور محمد عبد الهادى) : الكندى وفلسفته ـــ دار الفكر العربى سنة ١٩٥٠ م القاهرة .

أبو ريده (دكتور محمد عبد الهادى) : نصوص فلسفية عربية ـــ النهضـــة المصرية سنة ١٩٥٥م ـــ القاهرة .

أبو زهرة (الامام محمد) : المعجزة الكبرى القرآن ـــ دار الفكر العربى ـــ القاهرة (بدون تاريخ) .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : أرسطو ـــ النهضة المصرية ط٣ سنة ١٩٥٣م القاهرة .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : أفلوطين عند العرب ـــ النهضة المصريـــة سنة ١٩٥٥م .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية — النهضة المصرية سنة ١٩٤٦م ط٢ — القاهرة .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : المثل العقلية الافلاطونية — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٤٧م .

بدوى (دكتور عبد الرحمن) : دور العرب فى تكوين الفكر الاوروبى — دار الآداب — بيروت سنة ١٩٦٥م .

بريهية (أميل) : الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندرى — ترجمة دكتور محمد يوسف موسى والدكتور عبد الحليم النجار . الناشر مصطفى البابى الحلبى وشركاه — القاهرة سنة ١٩٥٤م .
— القاهرة .

توفيق الطويل (دكتور) : قصة النزاع بين الدين والفلسفة — ط٢ مكتبة مصر

توفيق الطويل (دكتور) : العرب والعلم فى عصر الاسلام الذهبى — دار النهضة العربية سنة ١٩٦٨م .

جارديه (لويس) : المقدمات الفلسفية للتصوف السينوى — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية — القاهرة — ١٩٥٢م .

جان فال : طريق الفيلسوف . ترجمة د . أحمد حمدى محمود ومراجعة دكتور أبو العلا عفيفى — مؤسسة سجل العرب سنة ١٩٦٧م .

جانيه (بول جانيه وجبريل سياى) : مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة د . يحى هويدى ، ومراجعة د . محمد مصطفى حلمى — الانجلو سنة ١٩٦١ — القاهرة .

الجرجانى : التعريفات — الناشر عيسى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٣٨ القاهرة .

جميل صليبا (دكتور) : من أفلاطون الى أرسطو — ط٤ دار الاندلس — بيروت .

جميل صليبا (دكتور) مادة ابن سينا ، مقال فى دائرة معارف البستانى المجلد ٣ بيروت سنة ١٩٦٠ .

جميل صليبا (دكتور) : من أفلاطون الى ابن سينا — دمشق ط ٢ سنة ١٩٥١م

جميل صليبا (دكتور) : نظرية الخير عند ابن سينا، مقال فى الذكرى الالفية لابن سينا — القاهرة سنة ١٩٥٢م .

جواشون (أمليه ماريه) : كتاب الحدود لابن سينا مع ترجمته وتحقيقه والتعليق عليه ومقارنته بأرسطو — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية — سنة ١٩٦٣م القاهرة .

جوتييه (ليون) : المدخل لدراسة الفلسفة الاسلامية — ترجمة د . محمد يوسف موسى — دار الكتب الاهلية — القاهرة سنة ١٩٤٥م .

الجيلانى (على بن فضل الله) : توفيق التطبيق فى اثبات ان الشيخ الرئيس من الامامية الاثنى عشرية — حققه د. محمد مصطفى حلمى — ط ١ سنة ١٩٥٤م — القاهرة .

حسن حنفى (دكتور) : نماذج من الفلسفة المسيحية فى العصر الوسيط — دار الكتب الجامعية سنة ١٩٦٩م .

أحمد أمين : فجر الاسلام ط ١٠ — النهضة المصرية سنة ١٩٦٥م .

دى بور (ت . ج) : تاريخ الفلسفة فى الاسلام — ترجمة الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريده — لجنة التأليف والترجمة والنشر — القاهرة سنة ١٩٥٧ — ط ٤ .

ديكارت : التأملات — ترجمة وقدم له وعلق عليه د . عثمان أمين — مكتبة القاهرة الحديثة سنة ١٩٥٦م .

ديكارت : مقال عن المنهج ترجمة محمود محمد الخضيرى ط ٢ — دار الكاتب العربى — القاهرة سنة ١٩٦٨م .

الرازى (فخر الدين) : المباحث المشرقية فى علم الالهيات والطبعيات ط ١ حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٣هـ .

الرازى (فخر الدين) : لباب الاشارات — مطبعة السعادة — القاهرة سنة ١٣٢٦هـ .

رينان (ارنست): ابن رشد والرشدية اللاتينية .

سعيد زايد : الفارابى — دار المعارف سنة ١٩٦٢ . القاهرة .

سنتيلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية (مخطوط) بجامعة القاهرة والكتاب هو مجموعة المحاضرات التى ألقاها المؤلف بين عامى ١٩١٠ — ١٩١١م بالجامعة المصرية .

السهروردى (شهاب الدين) : حى بن يقظان نشرة أحمد أمين — دار المعارف سنة ١٩٦٦م — القاهرة .

السيالكوتى (عبد الحكيم) : حاشية الخيالى على شرح العقائد النسفية — طبعة محى الدين صبرى الكردى — القاهرة سنة ١٣٢٩هـ .

سيديو (ل . ا) : تاريخ العرب العام — ترجمة عادم زعيتر ط ٢ — عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٦٩ — القاهرة .

الشهرستانى : الملل والنحل — تخريج محمد بن فتح الله بدران — الانجلو المصريـــــــة — ط ٢ .

الشوشترى (نعمة الله الجزائرى) : شرح عينية ابن سينا — تخريج حسين على محفوظ — طهران سنة ١٩٥٤م .

الشيرازى (قطب الدين) : شرح حكمة الاشراق : الفها محمد بن مسـعود المشهور بقطب الدين سنة ١٣١٣هـ .

ضومط (ميخائيل) : توما الاكوينى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة١٩٥٦م

الطوسى (نصير الدين) : رسالة بقاء النفس بعد فناء الجسد ، مطبعة رمسيس — القاهـــرة ســنة ١٣٤٢هـ .

الطوسى (نصير الدين) : شرح تجريد العقائد — بمباى سنة ١٣١٩هـ .

لويس شيخو اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٩١١ م .

العبادى (حنين بن اسحق) : فى الفرق بين النفس والروح — نشرها الاب لويس شيخو اليسوعى — المطبعة الكاثوليكية — بيروت سنة ١٩١١ م .

العقاد (عباس محمود) : اثر العرب فى الحضارة الاوروبية — ط ٢ — دار المعـــارف .

العراقى (دكتور محمد عاطف) : دراسات فى مذاهب فلاسفة المشرق — ط١

العراقى (دكتور محمد عاطف) : تجديد فى المذاهب الكلامية والفلسفية ط١ — دار المعارف — القاهرة .

العراقى (دكتور محمد عاطف) : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا — ط١ دار المعارف — القاهرة .

الغزالى (أبو حامد) : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة . نشرة سليمان دنيا — دار احياء الكتب العربية ط ١ سنة ١٩٦١م .

الغزالى (أبو حامد) : رسالة الطير — نشرة لويس شيخو اليسوعى — بيروت سنة ١٩١١م .

الغزالى (ابو حامد) : تهافت الفلاسفة ومعة تهافت التهافت لابن رشـــد وكتاب تهافت الفلاسفة للعلامة خوجه زاده — مصطفى البابى الحلبى سنة ١٣١٩هـ — القاهرة .

الغزالى (أبو حامد) : مقاصد الفلاسفة ، نشرة محى الدين صبرى الكردى المطبعة المحمودية — القاهرة سنة ١٣٥٥هـ — سنة ١٩٣٦م.

الغزالى (أبو حامد) : معيار العلم فى فن المنطق — طبعة محى الدين صبرى الكردى — القاهرة سنة ١٣٢٩هـ .

الغزالى (أبو حامد) : احياء علوم الدين ط ١ دار الشعب بالقاهرة .

وقد أفدنا من نشرة د .بدوىطبانه دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٥٧ القاهرة .

الغزالى (أبو حامد) : ميزان العمل — الناشر : محمد على صبيح — القاهرة سنة ١٣٨٢هـ سنة ١٩٦٣م .

الغزالى (أبو حامد) : المنقذ من الضلال — تحقيق د . عبد الحليم محمود — دار الكتب الحديثة ط ٥ سنة ١٣٨٥هـ .

الغزالى (أبو حامد) : المعارف العقلية — تحقيق د . عبد الكريم العثمان ، دار الفكر العربى بدمشق ط ١ سنة ١٩٦٣م .

الغزالى (أبو حامد): كيمياء السعادة (مجموعة رسائل) نشرة محى الدين صبرى الكردى ط ١ سنة ١٣٢٨هـ القاهرة .

الغزالى (أبو حامد) : معارج القدس فى مدارج معرفة النفس — المكتبة التجارية الكبرى — القاهرة — بدون تاريخ .

الغزالى (أبو حامد) : (مهرجان الغزالى بدمشق فى الفترة من ٢٧—٣١ مارس سنة ١٩٦١م) والكتاب عبارة عن عدة مقالات هامة لمجموعة من المتخصصين وذلك بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاد الغزالى .

الغزالى (أبو حامد) : الاقتصاد فى الاعتقاد — مصطفى البابى الحلبى وشركاه سنة ١٩٦٦ — القاهرة .

الفاخورى (حنا الفاخورى وخليل الحر) : تاريخ الفلسفة العربية — دار المعارف ببيروت . جـ١ سنة ١٩٥٧م ، جـ٢ سنة ١٩٥٨ م.

الفارابى : فلسفة أرسطاطاليس — حققه : د . محسن مهدى — لجنة احياء التراث الفلسفى العربى — دار مجلة شعر بيروت سنة ١٩٦١م .

الفارابى : المجموع من مؤلفات الفارابى — ط١ — مطبعة السعادة سنة ١٣٢٥ هـ سنة ١٩٠٧ م — القاهرة .

الفارابى : رسالة فى اثبات المفارقات — حيدرآبادالدكنسنة١٣٤٥هـ.
الفارابى : رسالة فى العقل — نشرها الاب موريس بويج — بيروت — بيروت — (بدون تاريخ) .
الفارابى : تحصيل السعادة — القاهرة سنة ١٩٠٧م.

الفارابى : التعليقات ط١ — حيدر آباد الدكن سنة ١٣٤٥ هـ سنة ١٩٢٦م

الفارابى : كتاب السياسات المدنية سنة ١٣٤٦هـ .

الفارابى : أغراض ارسطو فيما بعد الطبيعة .

الفارابى : فصوص الحكم نشرة محمد حسين آل يسن — بغداد سنة ١٩٧٦م

الفارابى : شرائط اليقين نشرة مباهات تركر — أنقرة سنة ١٩٦٤م

الفارابى : كتاب البرهان — نشرة مباهات تركر أنقرة سنة ١٩٦٤م

الفارابى : كتاب فصول المدنى — نشرة وترجمة الى الايجليزية د . دنلوب — سنة ١٩٦٦ كمبردج .

الفارابى : كتاب الحروف — تحقيق د . محسن مهدى — دار المشرق — بيروت سنة ١٩٧١م .

الفارابى : المدينة الفاضلة ط ٢ — القاهرة سنة ١٩٤٨ — مكتبة صبيح .

الفارابى : احصاء العلوم — حقيقة د . عثمان أمين — الانجلو المصرية ط ٣ — سنة ١٩٦٨ — القاهرة .

افلاطون : الجمهورية ترجمة د . فؤاد زكريا ومراجعة د . محمد سليم سالم ، دار الكاتب العربى ط ١ — القاهرة .

افلاطون : فيدون ترجمة د . على سامى النشار — وعباس الشربينى — دار المعارف سنة ١٩٦٥ م القاهرة .

افلوطين : التساعية الرابعة فى النفس ترجمة د . فؤاد زكريا — الهيئة المصرية سنة ١٣٨٩هـ سنة ١٩٧٠ م القاهرة .

الفندى (د . محمد ثابت) : الله والعالم والصلة بينهما عند ابن سينا ... مقال فى الذكرى الالفية لابن سينا — القاهرة سنة ١٩٥٢م .

الفندى (د . محمد ثابت) : التعليق على مادة ابن سينا فى دائرة المعارف الاسلامية مجلد ١ طبعة دار الشعب .

فوقية حسين محمود (دكتورة) : مقالات فى اصالة المفكر المسلم — دار الفكر العربى سنة ١٩٧٦م — القاهرة .

فيصل عون (دكتور) : علم الكلام ومدارسه — مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٧٨م القاهرة — وقد أعيد طبع هذا الكتاب بمكتبة الحرية الحديثة — جامعة عين شمس سنة ١٩٨٢ — القاهرة .

فيصل عون (دكتور) : نظرية المعرفة عند ابن سينا مع بيان مصادرها وآثارها — مكتبة سعيد رأفت سنة ١٩٧٨ القاهرة .

فيصل عون (دكتور) : فكرة الطبيعة فى الفلسفة الاسلامية مع بيان مصادرها — مكتبة الحرية — جامعة عين شمس سنة ١٩٨٠ — القاهرة .

قاسم (دكتور محمود) : فى النفس والعقل لفلاسفة الاسلام والاغريق — مكتبة الانجلو ط ٤ سنة ١٩٦٩ م القاهرة .

قاسم (دكتور) : دراسات فى الفلسفة الاسلامية .

اقبال (محمد) : تجديد التفكير الدينى فى الاسلام — ترجمة عباس محمود لجنة التأليف والترجمة سنة ١٩٥٥ — القاهرة .

قدرى حافظ طوقان : العلوم عند العرب — مكتبة مصر — بدون تاريخ .

القزوينى (نجم الدين الكاتبى) : شرح حكمة العين — قزان سنة ١٣١٩هـ

قنواتى (الاب جورج شحاته) : مؤلفات ابن سينا — دار المعارف — القاهرة سنة ١٩٥٠م .

قنواتى (الاب جورج شحاته) : اثر ابن سينا فى الفلسفة الغربية ومقامه من تاريخ الفلسفة العام — (من دائرة المعارف) للبستانى — مجلد ٣ — بيروت سنة ١٩٦٠ م) .

كارادى فو (البارون) : الغزالى — ترجمة عادل زعيتر — دار احياء الكتب العربية سنة ١٩٥٩ م القاهرة .

كارادى فو (البارون) : ابن سينا — ترجمة عادل زعيتر — دار بيروت سنة ١٩٧٠ م .

الكاشى (يحيى بن أحمد) : نكت فى أحوال الشيخ الرئيس ابن سينا — حققه د . أحمد فؤاد الاهوانى — المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية — سنة ١٩٥٢ م القاهرة .

كلينبرج (أوتو) : البحوث السيكولوجية فى الفروق العنصرية — ترجمة د . رشدى فام . د . أحمد المهدى — الانجلو المصرية — (بدون تاريخ) .

الكنـــدى : رسـائل الكندى الفلسفية ـــ حققها وأخرجها مع مقدمة تحليلية لكل منها د . محمد عبد الهادى أبو ريده ـــ دار الفكر العربى ـــ القاهرة سنة ١٣٦٩ هـ سنة ١٩٥٠ . وغنى عن البيان ان هذه الرسائل فى جزءين وتوجد عدة رسائل بكل جزء وقد افدنا منها جميعا . ولسنا فى حاجة الى ذكر كل رسالة من هذه الرسائل هنا وكأنها كتاب قائم بذاته كما يحلو للتعض ان يوهم القارىء بذلك !! .

كوربان (هنرى) : تاريخ الفلسفة الاسلامية . ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى ـــ مراجعة الامام موسى الصدر وعارف تامر ـــ عويدات بيروت سنة ١٩٦٦م .

كولنجوود : فكرة التاريخ ـــ ترجمة محمد بكير ومراجعة محمد خلاف سـنـة ١٩٦١ ـــ القاهرة .

الاكوينى (توما) : الخلاصة اللاهوتية ـــ ترجمه من اللاتينية الخورى بولس عواد ـــ المطبعة الادبية ـــ بيروت ـــ سنة ١٨٨٧ .

الاكوينى (توما) : مجموعة الردود على الخوارج ـــ ترجمة المطران نعمة الله أبى كرم ـــ لتنان سنة ١٩٣١م .

لالاند (أندرية) : محاضرات فى الفلسفة ـــ ترجمة أحمد حسن الزيات ـــ ومراجعة د . طه حسين ـــ المطبعة الاميرية سنة ١٩٢٩م .

مالك بن نبى : الظاهرة القرآنية ـــ ترجمة عبد الصبور شاهين ـــ دار الفكر بيـــروت .

محمد جلال شرف (دكتور) : الله والعالم والانسان ط ٢ دار المعارف سـنـة ١٩٧١م .

مدكور (د . ابراهيم) : فى الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ط٢ ـــ دار المعارف .

مدكور (د . ابراهيم) : التعريف ووظيفته المنهجية عند ابن سينا ـــ مقـال فى مجلة الكاتب ، المجلد ١١ ـــ ابريل سنة ١٩٥٢م .

مدكور (د . ابراهيم) : نظرية النبوة عند الفارابى ـــ مقال فى مجلة الرسالة العددان : ١٨٣ ، ١٨٤ ـــ سنة ١٩٣٧ القاهرة .

مرحبا (دكتور محمد عبد الرحمن) : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الاسلامية ـــ بيروت ط١ سنة ١٩٧٠م .

مسعد (الاب بولس) : ابن سينا الفيلسوف ـــ بيروت سنة ١٩٣٧م .

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية — لجنة التأليف والترجمة والنشر ط ٢ سنة ١٩٥٩م — القاهرة .

مصطفى عبد الرازق (الشيخ) : فيلسوف العرب والمعلم الثانى — دار احياء الكتب العربية سنة ١٣٦٤هـ سنة ١٩٤٥م — القاهرة .

منتصر (د . عبد الحليم) : تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه — دار المعارف ط ٢ سنة١٩٦٧مالقاهرة .
بيروت .

نادر (د . البير نصر) : ابن سينا والنفس البشرية — عويدات سنة ١٩٦٠م

نادر (د . البير نصر) : النفس الانسانية عند ابن سينا — مقال فى الذكرى الالفية لابن سينا سنة ١٩٥٢ القاهرة .

الهاشمى (د . محمد) : ابن سينا والنبوات ، نظرية الفعل والانفعال (مقال فى الذكرى الالفية لابن سينا)القاهرة سنة ١٩٥٢م .

الاهوانى (د . أحمد فؤاد) : ابن سينا ط ٢ — القاهرة .

الاهوانى (د . أحمد فؤاد) : الشعور عند ابن سينا — مقال القى فى المهرجان الالفى لذكرى ابن سينا سنة١٩٥٢م القاهرة .

الاهوانى (د . أحمد فؤاد) : الكندى فيلسوف العرب — القاهرة سنة ١٩٦٤م
الاهوانى (د . أحمد فؤاد) : فجر الفلسفة اليونانية ، عيسى البابى الحلبى سنة ١٩٥٤م — القاهرة .

هويدى (د . يحى حامد) : محاضرات فى الفلسفة الاسلامية — للنهضة المصرية ط ١ سنة ١٩٦٦م .

هويدى (د . يحى حامد) : مقدمة فى الفلسفة العامة — النهضة المصرية ط٦ سنة ١٩٧٠م القاهرة .

هويدى (د . يحى حامد) : منطق البرهان — مكتبة القاهرة الحديثة (بدون تاريخ) .

يوسف كرم : الطبيعة وما بعد الطبيعة — دار المعارف ط ٣ — القاهرة .

يوسف كرم : العقل والوجود — دار المعارف ط٣ — القاهرة .

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية — النهضة المصرية ط ٥ — القاهرة .

المراجع الأجنبية

Afnan (Soheil. M) : Avicenna, his life and works, London, 1958.

A.J Ayer : The problem of knowledge, Edinburgh, 1957.

Arbery (A.J.) Avicenna on theology, London, 1951.

Burnet (John) : Greek philosophy, London 1950.

Burnet (John) : Eearly Greek philosophy, New York 1957.

Brehier (Em.) : La philosophie du Moyen Age

Collingwood : The Idea of Nature, oxford 1945.

Encyclopedia Britannica, 1958.

Encyclopedia Religion and Ethics.

F. Rahman : Anicenna,s Psychology. oxford. 1952.

Gardet : La pensée religieuse d,Avicenne, Paris 1951.

Gauthier : Introduction a l'étude de la philosophie Muslmane, Paris 1923.

Goichon : The philosophy of Avicenna and its influence on Medieval Europe.

ترجمه عن الفرنسية وعلق عليه س . خان .. نيودلهى سنة ١٩٦٩ م

Goichon : Livre des définitions, Cairo, 1963.

Gomperz : Greek thinkers, translated by G.G. Berry, 1949.

Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école philosophique Musulmane, Paris 1934.

Jan Bakos : Psychologie D'Ibn Sina d'après son oeuvere As-Sifa, prague, 1956.

La Lande (André) : Vovabulaire technique et critique de la philosophie, 1962.

Macdonald : Development of muslim theology, 1965.

Montgomory Watt : Islamic phiolosophy and theology 1962.

Munk : Melanges de la philosophie juiné et Arabe Paris, 1955.

Moussa Amin : Essai sur la psychologie d,Avicenne Genève, 1940.

Plato : The Dialogues of plato : Joewett, seventh printing.

T.V. Smith : From thales to plato, 1960.

W.T. Stace : The Critical history of Greek philosophy, 1950.

الفهـــــرس

الفصـــل الثالث

الكنـــدى

مشـــــكلة الالوهية

مشـــــكلة العـــالم

الفصـــل الخامس

ابن ســـينا

العـــالم عند ابن سينا

مشكلة الالوهية

مشـــكلة الانســـان

الفصل السادس

الغـــزالى

مشكلة النفس

رقم الايداع ١٩١١/٨٢
الترقيم الدولى ١ـ٦ـ٤٦ـ٧٣٣٩ـ٩٧٧

دار التوفيق النموذجية
للطباعة والجمع الآلى
الازهر-٣حيضان الموصلى - بجوار جامع الدعاء


Bibliotheca Alexandrina
0347640